عقل، تاریخ، و مدرنیته

درآمدی بر نظریه انتقادی یورگن هابرماس

نوشتهء شاهرخ حقیقی

فصل اول: نقدِ تمدنِ علمی – تکنولوژیک

1. از فلسفه عَمَلی کلاسیک تا علوم اجتماعیِ مدرن

- ارسطو
- برداشتِ هابز از دانش اجتماعی و سیاست
- جایگاه هیوم در گذار از فلسفه عَمَلیِ کلاسیک به علوم اجتماعی جدید
- پوزیتیویسم و عقل عَمَلی
- نقد هابرماس از پوزیتیویسم
    - از روشنگری و روشن اندیشی قرن هیجدهم تا پوزیتیویسم قرن بیستم
    - دوراهی نامطوبِ (dilemma) پوزیتیویسم

2. سه الگوی نظری برای فهمِ ساحت سیاست و ارزیابی کنشِ سیاسی در تمدن علمی معاصر

- اول الگوی ماکس وبر، عزم باوری
- دوم الگوی تکنوکراتیک
- سوم الگوی پراگماتیک – الگوی پیشنهادی هابرماس
    - دوگانگی ارزش و واقعیت از دیدگاه متفکران پراگماتیک (جان دویی)
    - دمکراسی و قلمرو همگانی در الگوی هابرماس
- ویژگیهای پروژه فکریِ هابرماس (نظریه انتقادی)
- چند پرسش درباره پروژه فکریِ هابرماس (نظریه انتقادی)

نقدِ تمدنِ علمی – تکنولوژیک[۱]

از فلسفه عَمَلی کلاسیک تا علوم اجتماعیِ مدرن

گذار از فلسفه اجتماع و سیاست کلاسیک به علوم اجتماعی جدید روندی است طولانی که از قرن هفدهم آغاز شد و برای بیش از دو قرن ادامه یافت. یک وجه این روند پیدایشِ تدریجیِ علوم اجتماعی جدید، مانند اقتصاد و جامعه شناسی و مردم شناسی و روانشناسی و علوم سیاسی، و وجه دیگر آن افول تدریجی نظریه اجتماعی – سیاسی کلاسیک بود که کارش کم و بیش در نیمه دوم قرن نوزدهم تمام شد (به پایان رسید)[۲] از چشم انداز علوم اجتماعی جدید، فلسفه اجتماعی کلاسیک چیزی بیشتر از پیش-تاریخ یک ساحت علمی نوپا نبود. این دگرگونی اساسی در اندیشه اجتماعی – سیاسی از مخالفت و ارزیابی انتقادی مصون نماند و برداشتِ همراه آن از علوم انسانی از همان آغاز با مخالفان گوناگون روبرو شد و پرسشهایی بنیادی درباره طبیعتِ دانش، ویژگیهای دانش اجتماعی، و پایه های ارزشی –اخلاقی علوم اجتماعی و روش (متدولوژی) شناخت انسان و اجتماع برانگیخت که هنوز از بحثهای پایه ای و کلیدیِ فلسفه اجتماع و سیاست به شمار می آیند. در دهه های پایانی قرن بیستم یکی از برجسته ترین مفسران و منتقدان این روند و بحثهای پیرامونی آن یورگن هابرماس بوده است که، در مقام فیلسوف جامعه و سیاست، دست به ارزیابی پی آمدها و پیش انگاشتهای همراه این دگرگونی اساسی در اندیشه سیاسی - اجتماعی غرب، یعنی آنچه او گذار از فلسفه عَمَلی به علوم اجتماعی می خواند، زده است. هابرماس گاه این دگرگونی در اندیشه اجتماعی –سیاسی غرب را زیر عنوان "علمی شدن سیاست" موضوع بحث و ارزیابی انتقادی کرده است –هر چند، همان طور که خواهیم دید، "عِلمی شدن سیاست"، به گمان او، بیانگر یک گرایش است و نه روندی پایان یافته.[۳]

به گمان هابرماس، پیشینه علوم اجتماعی مدرن، یعنی مطالعه رفتار اجتماعی–سیاسی انسان و نهادهای اجتماعی با بهره گیری از الگوی علوم طبیعی جدید، دست کم به تاماس هابز برمی گردد. هابز گمان می کرد که رفتار اجتماعی انسان می تواند مانند پدیده ها و روندهای طبیعی موضوع مطالعه و پژوهش باشد. به این معنا او بنیان گذار علوم اجتماعی مدرن و معرفی کننده گونه ای نگرش (رویکرد) approach به مسئله شناخت رفتار انسان و نهادهای اجتماعی بود که با نگرش (رویکرد) سنتی فرق بنیادی داشت. هابز کوشید علم سیاست و اجتماع را از فلسفه عَمَلی به معنای کلاسیک آن جدا کند و پایه آن را با استفاده از الگوی علوم تجربی - آزمایشی مدرن بریزد.[۴]

به گمان هابرماس، انقلابِ هابز در شیوه تفکر درباره سیاست روندی در دگرگونی اندیشه سیاسی بود که، از یکسو با ماکیاولی و از سوی دیگر با تاماس مور آغاز شده بود.[۵] (توضیح یا حذف؟)

ارسطو:

برای درکِ اهمیت این دگرگونی فکری و بدعت هابز در نگاه او به انسان و پرسشهای ریشه ای مربوط به زندگی اجتماعیِ انسان ابتدا باید نگاهی بیاندازیم به نظریه کلاسیک سیاست و اجتماع که چه بسا بهترین بیانِ آن را بتوان در آثار ارسطو، متفکر بزرگ یونانی، یافت. یکی از پایه ای ترین اصولِ نظریه کلاسیک سیاست و اجتماع این بود که برای پرسش درباره خوشبختی، زندگی دلخواه، و نظام اجتماعی–سیاسی عادلانه پاسخهای عقلی (خردمندانه) هست.

از دید ارسطو، موضوع اخلاق و سیاست کُنش انسانی یا، به قول او، پراکسیس praxis بود. معنای پراکسیس در آثار ارسطو فعالیتی است که تنها در جامعه انسانی واقعیت یافتنی است – یعنی در جایی که زبان فراگرفته شده و بکاربسته می شود. به گمان او، برخلاف نظرِ بسیاری از متفکران مدرن، اخلاق و سیاست به هم پیوسته بودند و با هم ساحتِ فلسفه عَمَلی را تشکیل می دادند. ولی از آنجا که فلسفه عَمَلی، برخلاف فلسفه نَظَری، درباره امور تغییرپذیر و محتمل contingent است، پس ناگزیر قوانین و قاعده های آن همواره تقریبی هستند و هرگز، برای مثال، دقت علوم ریاضی را نخواهند داشت. به طور کلی، از دید ارسطو، در قلمرو اخلاق و سیاست نمی توان انتظار دست یافتن به دانش به معنای دقیق واژه را داشت – یعنی آنچه یونانیان episteme می نامیدند. هدف سیاست و اخلاق پروراندن شخصیت اخلاقی و با تقوا (فضیلت) (virtue) در شهروندان است، و آن هم در نظامی اجتماعی که وضعیت مناسب برای پرورش شخصیت اخلاقی را برای شهروندان فراهم آورد. فضائل اخلاقی باید از کودکی و در شرایط مناسب آموخته شوند و با تکرار ملکه ذهن فرد شده و به تدریج طبیعت ثانوی او شوند. به گمان ارسطو، آموختن فضیلتهای اخلاقی مانند آموختن یک ساز موسیقی است که تبحر در آن نیاز به تمرین و تکرار و نیزظرافت و خلاقیت دارد. ارسطو دانش به معنای وسیع واژه را بر سه گونه تقسیم می کند:[۶]

1) دانش نظری theoretical knowledge
2) دانش عملی practical knowledge
3) دانش فنی–تولیدی technical knowledge

1) موضوع دانش نظری وجه دگرگونی ناپذیر و همیشگی و، به این معنا، وجه آسمانی یا الهی divine هستی، و غایت آن شناخت نظم کیهانی است. دانش نظری، افزون بر تصویر کلی جهان، برداشتی از طبیعت انسان و جایگاه انسان در نظام هستی را نیز ارائه می کند. انسان از نظر ارسطو موجودی است

دارای وجهی عقلی و وجهی غیر عقلی. کار انسان در پرداختن به دانش نظری، که هدفی بیرون از خود و جز خود ندارد و دارای ارزشی ذاتی است، به منزله صعود اوست به بالاترین مرتبه هستی و تنها به مدد وجهِ برترِ وجودِ انسان، یعنی عقل، ممکن است، که یکسره از همه نیازها و خواسته های مادی انسان رهاست. روح عقلی با تامل و اندیشه درباره جهان و همراه با کشف هماهنگی در نظام کیهانی به گونه ای تعادل و یگانگی با هستی دست می یابد. اما به اعتقاد ارسطو، توانایی اندیشه نظری در اختیار همه انسانها نیست و تنها بخش کوچکی از بشریت و آنهم در شرایط اجتماعی مناسب توان چنین فعالیتی را دارد.

2) موضوع دانش عَمَلی، اما، ارزیابی درستی و نادرستی عَمَل (کُنِش) انسان و عادلانه بودن نهادهای اجتماعی است. ساحت دانش عَمَلی اخلاق و سیاست است. به گمان ارسطو، دانش نظری و دانش عَمَلی فرق بنیادی با یکدیگر دارند و از یکی نمی توان به دیگری رسید – هر چند این دوگونه دانش یکسره بی ارتباط با یکدیگر نیز نیستند. دانش نظری تنها پاره ای از پیش انگاشتهای انگشت شمارِ دانش عَمَلی را فراهم می آورد. برای مثال پرسش درباره ذات انسان در حوزه دانش نظری است ولی هر پاسخ به پرسش درباره ذات انسان پی آمدهایی مهم برای دانش عَمَلی دارد. (توضیح بیشتر؟)

3) به گمان ارسطو، دانش فنی (تکنیکی) توانایی انجام کاری است که به تولید محصولات مفید و آثار هنری می انجامد. یونانیان این گونه فعالیت را تکنه (*techne*) می نامیدند که ریشه واژه "تکنولوژی" است. گرچه فعالیت برای تولید محصولات مفید دارای یک وجه "عَمَلی" است، ولی مهارتهای لازم برای این گونه فعالیت با آنچه ارسطو دانش و عقل عَمَلی می نامد یکی نیست. از نظر ارسطو، دانش عَمَلی ویژگی کنش اخلاقی و سیاسی است، و با دانش تولیدی، یا آنچه امروز گاه دانش فنی (تکنیکی) نامیده می شود، یکی نیست. در اندیشه او، ساحتِ کنش اخلاقی و سیاسی و فعالیتی که به تولید محصولات مفید یا آثار هنری می انجامد یکسره از یکدیگر جدا هستند. کنش اخلاقی وسیاسی به حوزه مصلحت عَمَلی تعلق دارد و موضوع آن، همان طور که دیدیم، کُنِشِ اجتماعی انسان (پراکسیس) است، در حالی که تولید محصولات مفید و آثار زیبا نیازمند گونه ای فعالیت است که هدفش شکل دادن به اشیاء و استفاده پذیر کردن آنها و نیز خلاقیت هنری است. این فعالیت نیازمند مهارتها و تجربه های ویژه ای است که به کار کنشِ اخلاقی – سیاسی یا فعالیت نظری نمی آید و از آنها نیز نشئت نمی گیرد.

از نگاه ارسطو، میان دانش فنی (تکنیکی) و دانش نظری (تئوریک) همان فاصله است که میان دانش عَمَلی و دانش نظری. واژه "تئوری" بیانگرِ ویژگی ساحت دانش نظری است و برای وجهی از واقعیت مناسب است که نه ساخته می شد و نه نتیجه کنش اخلاقی یا سیاسی است. دانش نظری کمک مهمی به فن صنعتکار یا خلاقیت هنرمند نمی کند. هرچند، مهارتهای مربوط به تولید محصولات مفید و آثار هنری و نیز کنش اخلاقی و سیاسی هردو پیش شرطهای زندگی در شهر هستند که فعالیت نظری را ممکن می کند.

در این سنت فکری، دانش نظری به طور مستقیم راهنمای تواناییهای فنی در ساحت کار اجتماعی نیست. تواناییهای فنی مهارتهایی هستند که در هر حرفه ای به طور سنتی از یک نسل به نسل دیگر منتقل می شوند. دانش نظری، اما، فراسوی امور زندگی انسانی، درباره جوهر تغییرناپذیر امور است، و تنها پی آمدِ عَمَلی آن برای کسانی است که خود درگیر فعالیت نظری هستند. فهم عالَم کیهانی در تمامیتش هنجارهایی برای رفتار انسان فرهیخته ارائه می کند. از این دیدگاه، تنها پی آمدِ عَمَلی عالَمِ نَظَر زندگیِ خود فرد فرهیخته است که شناخت قوانین ازلی و ابدی عالم کیهانی خواست هماهنگ و همآواز شدن با عالم هستی را در او پدید می آورد (بیدار می کند). پس، نوع دانش لازم برای ساختن اشیاء مفید و خلق آثار هنری هم با دانش نظری و هم با دانش عَمَلی فرق بنیادی دارد.

خلاصه کنم، دانش نظری، دانش عَمَلی، و دانش فنی (تولیدی) سه گونه دانش اند که ویژگیهای هریک با موضوع یا هدف آن ارتباط دارد:

- موضوع دانش عَمَلی رفتار انسان و نهادهای اجتماعی و غایت آن ایجاد هماهنگی میان انسانها در اجتماع است.
- دانش فنی اما به مهارتهای لازم برای ساختن و پرداختن مصنوعات و آثار هنری می پردازد.
- و بالاخره، موضوع دانش نظری نظام کیهانی و غایت آن شناخت نظم جاودانی هستی است.

هریک از این سه گونه دانش موضوع و ساحت ویژه خود را دارد که ویژگیهای آن را نیز تعیین می کند.

نظریه ارسطو درباره دانش و تقسیم بندی سه گانه او در طول قرون میانی کم و بیش دست نخورده ماند، و به ویژه از جانب متفکر بزرگ این دوران، سن تاماس آکویناس، پذیرفته بود.

برداشتِ هابز از دانش اجتماعی و سیاست:

پیدایش علوم جدید معنایی جدید به واژه "دانش" داد و ارتباط میان مفاهیم سه گانه دانش در اندیشه کلاسیک (ارسطو) را یکسره دگرگون کرد. واژه "تئوری" برای قوانینی به کار رفت که بیانگر و توضیح دهنده روندهای مشاهده پذیرِ طبیعی بودند و بنابراین، دست کم به طور بالاقوه، امکان پیش بینی روندهای طبیعی را در خود داشتند. پس استفاده فنی (تکنولوژیک) در ذاتِ برداشت جدید از دانش نظری بود. از نظر تاریخی ارتباط میان وجه نظری علوم جدید و پیشرفتها و استفاده های تکنولوژیک از این علوم به تدریج در قرن نوزدهم برقرار شد. و امروز چنان ارتباطِ تنگاتنگی میان وجه نظری و وجه عَمَلی علوم وجود دارد که ملاحظات تکنولوژیک برای پیشرفت در بسیاری از حوزه های علمی تعیین کننده است. از سوی دیگر، مهارتهای فنی و صنعتکارانه برای ساختن محصولات اهمیت هرچه کمتری برای تولید شرایط

مادی زندگی انسان یافته است. پس برداشتی از علم که رابطه تنگاتنگ با کاربرد فنی آن داشت جای برداشت کلاسیک از دانش را گرفت که بکلی از مهارتهای تولید جدا بود.

در برداشت مدرن از دانش، مفهوم کلاسیک دانشِ عَمَلی نیز دچار دگرگونی بنیادی شده است. همان طور که پیشتر دیدیم، هابز در میانه قرن هفدهم کوشید، با بهره گیری از الگوی علوم طبیعی جدید، راه و رسم و شیوه ای جدید برای شناخت انسان و اجتماع انسانی ارائه دهد . به گمان او همان طور که هدف علوم طبیعی شناخت قوانین طبیعت بر پایه مشاهده روندها و پدیده های طبیعی است، هدف علوم اجتماعی نیز شناختِ ذاتِ انسان، جامعه، و حکومت است بر پایه مشاهده رفتار انسان. به گمان هابز شناخت علمیِ طبیعت انسان امکان این را فراهم می کند که یک بار و برای همیشه وضعیت مناسب برای نظم بخشیدن به زندگی انسانی را پدید آورد. پی آمد نظر هابز این بود که تعالیم فلسفه کلاسیکِ ارسطویی برای زندگانی دلخواه و عادلانه، شکل دادن به شخصیت اخلاقی و پرورش فضائل اخلاقی، و گستردن تواناییهایِ عقلِ عَمَلیِ فرد دیگر جایی در ساحت علم اجتماع ندارد و نمی تواند هدف پژوهشگر اجتماع و سیاست باشد. در علوم اجتماعی جدید، این تعالیم باید جایشان را بدهند به کوشش پژوهشگر علوم انسانی در پرداختن به نظریه اجتماعی ای که با کاربرد عملی آن بتوان وضعیتی ایجاد کرد که در آن افراد به تبع از ذات انسانی شان رفتاری مطلوب داشته باشند. به این ترتیب، در اندیشه هابز ساحت دانش و عقل عَمَلی استقلال خود را از دست داد و تبدیل شد به بخشی از ساحت دانش فنی (تکنیکی)، و در نتیجه پرسشهای عَمَلی مربوط به زندگی اخلاقی شهروندان جایشان را دادند به پرسشهای فنی (تکنیکی) درباره چگونگی تنظیم رابطه افراد در جامعه.[۷]

یک فرق بنیادی میان برداشت هابز (و بسیاری دیگر از متفکران مدرن) و برداشت کلاسیک این بود که هابز پایه سیاست را در توافق ناشی از قرارداد میان افراد خودگردانِ صاحب حقوق طبیعی می دانست. با این برداشت نو از سیاست هابز توانست با خطی روشن و دقیق ساحتهای اخلاق و حقوق را از هم جدا کند. هابز، و پیش از او ماکیاول، سیاست را از اخلاق رها کردند و آن را ساحت کنش استراتژیک دانستند. برای ماکیاول سیاست هنر حفظ قدرت سیاسی بود و برای هابز سیاست ساحتی بود که در آن افراد نفع-طلب (منفعت جو) آزادانه و به منظور دنبال کردن دلبستگیهای خصوصی خود ارادهٔ خود را تابع (پیرو) یک اوتوریته همگانی می کنند. پس از جدا شدن اخلاق از سیاست متفکرانی مانند آدام اسمیت توانستند جدایی فعالیت اقتصادی از اخلاق و سیاست را صورت بندی کنند. بدین ترتیب، دیگر نمی شد به اقتصاد و اخلاق در چهارچوب فلسفه عملی ارسطو اندیشید. اکنون به فلسفه ای نو نیاز بود که بتواند به روندی مشروعیت بخشد که در آن "فسق خصوصی" privatae vices به "فضیلت همگانی" public

virtues تبدیل می شود. در میانه قرن نوزدهم فلسفه عملی کلاسیک به سه ساحت علم سیاست، اقتصاد، و اخلاق تجزیه شده بود.

جایگاه هیوم در گذار از فلسفه عَمَلیِ کلاسیک به علوم اجتماعی جدید

درتاریخ فلسفه غرب، پس از هابز، چه بسا مهمترین گامِ اساسی در گذار از نظریه کلاسیک اخلاق و سیاست به علوم اجتماعیِ جدید را دی وید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی در قرن هیجدهم، برداشت. هیوم بر این پای فشرد که میان احکام هنجاری و احکام توصیفی فرق بنیادی هست. او، بر اساس این فرق گذاری، به این نتیجه رسید که از آنچه هست نمی توان با منطق آنچه را که باید باشد استنتاج کرد. برای مثال، از این امر که قطار با سرعت به سویِ من می آید چنان که اگر من از سر راهش کنار نروم کشته خواهم شد، با منطق نمی توان به این نتیجه رسید که پس من باید از سر راه قطار کنار بروم.

1) قطار با سرعت به سویِ من می آید چنان که اگر من از سر راهش کنار نروم کشته خواهم شد.

2) بنابراین، من باید از سر راه قطار کنار بروم.

به گمان هیوم، در این استدلال برای آن که بتوان به طور منطقی جمله دوم را از جمله اول استنتاج کرد به این حکم ارزشی نیاز هست که: هرگاه جان من در خطر است، من باید کاری کنم که مرا از خطر مرگ نجات دهد.

البته از آنجا که این حکم ارزشی بخشی از دانش زمینه ای ماست، در وضعیت عادی یک فرض پوشیده (ضمنی) است. اما روشن است که برای مثال اگر کسی قصد خودکشی داشته باشد، این حکم را بی اعتبار می انگارد و درست به دلیل این که اگر از سر راه قطار کنار نرود کشته خواهد شد، از سر راه قطار کنار نمی رود.

به هر حال، استدلال هیوم متکی است بر تقسیم بندی و فرق گذاری بنیادی میان دو گونه داوری:

الف: داوریهای واقعی – توصیفی (factual judgments)

ب: داوریهای ارزشی (value judgments)

هدف داوریهای واقعی توصیف واقعیت است آن طور که هست، بدون ارزشگذاری. به این معنا، داوریهای توصیفی از جهت ارزشی بیطرف (خنثی) هستند. اما داوریهای ارزشی با استفاده از مقولاتی مانند خوب و بد یا حق و ناحق یا زشت و زیبا بیانگر احساسات و عواطف و نگره (attitude) مثبت و منفی داوری کننده درباره امورند. داوریهای واقعی بسته به این که در توصیف واقعیت موفق یا ناموفق باشند، درست (true) یا نادرست اند (false). در حالی که داوریهای ارزشی، از آنجا که هدفشان توصیف نیست، نه

درست اند و نه نادرست، و دست بالا بیانگر صادقانه (صمیمانه) احساسات و عواطفِ داوری کننده اند.

هابرماس تحلیل (استدلال) هیوم را چنین توضیح می دهد:

"بر اساس استدلال هیوم جدایی میان کنشِ اخلاقی – سیاسی و علم بنیادی است... هیوم نشان داد که احکام هنجاری را نمی توان از احکام توصیفی استنتاج کرد. بنابراین مصلحت it seems advisable این است که تصمیم درباره انتخاب میان هنجارهای گوناگون (یا تصمیم درباره پرسشهای اخلاقی یا سیاسی) با [داوری درباره] پرسشهای علوم تجربی مخلوط و اشتباه نشوند. از دانش نظری، با هدفهای از پیش موجود، در بهترین حالت تنها می توان قوانین کنش ابزاری را استنتاج کرد. به عکس، دانش عَمَلی مربوط است به قوانین کنش ارتباطی، که الزام آور بودنشان را نمی توان به شیوه علمی استنتاج کرد."[۸]

به بیان دیگر، در فلسفه هیوم فرق گذاری منطقی میان احکام توصیفی و احکام هنجاری پیامدی مهم درباره برداشت او از امکان ارزیابی عقلیِ کنش انسانی دارد. به گمان هیوم، کنش انسانی از یکسو پایه در باورهایی درباره واقعیت دارد و از سوی دیگر با انگیزه ارضای خواسته یا آرزویی معین یا با نیتِ رسیدن به هدف یا هدفهایی انجام می شود. برای مثال، هدف حمله احتمالی دولت امریکا به کشور عراق سرنگونی رژیم عراق است و دست یافتن به منابع نفتی آن کشور. در این مثال، حمله به عراق از یک سو هدف یا هدفهایی را دنبال می کند که بیانگر ارزشهای کسانی است که برنامه این حمله را ریخته اند، و از سوی دیگر این حمله دارای پیش انگاشتهایی درباره واقعیت است. چه بسا، همان طور که گفتم، هدفِ برنامه ریزان امریکایی از این جنگ سرنگونی رژیم فعلی عراق و سلطه نظامی امریکا در آن منطقه جهان برای حفظ هژمونی امریکا در جهان یا در اختیار داشتن منابع نفتی عراق به منظور تامین انرژی لازم برای گرداندن ماشین اقتصادی امریکا یا جلوگیری از حمله احتمالی عراق به اسرائیل یا ترکیبی از این هدفهاست. از سوی دیگر، پاره ای از پیش انگاشتهای واقعی برنامه ریزان امریکایی در پی گیری از هدفهایشان عبارتند از باور به وجود منابع نفتی غنی در عراق، توانایی امریکا در پیروزی در جنگ با عراق، توانایی امریکا در حفظ نظم دلخواهش در منطقه پس از پیروزی در جنگ، و برقرار شدن امنیت نسبی برای اسرائیل در نتیجه این جنگ.

از چشم انداز هیوم، درستی یا نادرستی پیش انگاشتهای واقعی برنامه ریزان امریکایی را می توان جدا از هر داوری درباره وجه ارزشی هدفهای این جنگ، به طور "عینی" تعیین کرد. و در نهایت پی آمدهای واقعی جنگ پس از وقوع آن درستی یا نادرستی این پیش انگاشتها را نشان خواهد داد. اما هدفهای برنامه ریزان امریکایی در این جنگ بیانگر نظام ارزشی مورد قبول آنها و، به بیان دیگر، بیانگر خواستها و آرزوهای ذهنی آنها هستند و بنابراین پایه عینی ندارند و از جهتِ عقلی ارزیابی ناپذیرند.

نکته کلیدیِ در تحلیل هیوم این است که چون ارزشهای انسانیِ بیانگر هوسها و خواسته ها و آرزوهای انسانی است، و نیز چون هدف هر کنش واقعیت بخشیدن به خواستها و آرزوهای کنشگر است،

پس ارزیابی عقلی هدف کنشها ناممکن است. ارزیابی عقلی هر کنش تنها تا آنجا ممکن است که آن کنش پایه بر باورهای واقعی دارد. پس، بر اساس استدلال هیوم، از میان دو عنصر تشکیل دهنده کنش تنها پیش انگاشتهای واقعی آن از جهت عقلی ارزیابی پذیر است.

به گمان هیوم، هر کنش وسیله رسیدن به هدفی یا ارضای خواسته ای است، و تنها می تواند در مقام ابزاری برای رسیدن به آن هدف، یا وسیله ای برای ارضای آن خواسته ارزیابی شود و بس. برای مثال، اگر هدف من در زندگی کسب هرچه بیشتر ثروت یا رسیدن به مقام و قدرت است، عقل تنها می تواند به من کمک کند که موثرترین راه را برای رسیدن به این هدفها انتخاب کنم؛ اما عقل درباره درستی یا نادرستی این هدفها نمی تواند چیزی به من بگوید. هیوم در جمله معروف زیر همین معنا را در نظر دارد.

" این که من ترجیج دهم که تمامی جهان منهدم شود تا مبادا انگشت من خراشی بردارد یا این که حاضر شوم جانم را فدای کسی کنم که یکسره بر من بیگانه است، هیچیک مغایرتی با عقل ندارند." [۹]

به گمان هیوم عقل نمی تواند میان دو نگره یکسره متضاد زیر یکی را انتخاب کند: از یکسو، خودخواهی محض کسی که حاضر است، حتی به هزینه ویرانی تمامی جهان، جلوی کوچکترین سختی بر خود را بگیرد، و از سوی دیگر، از خود گذشتگی محض کسی که حاضر است جان خود را فدا کند که مبادا کوچکترین سختی برای بیگانه ای پیش بیاید. برای انتخاب میان این دو نمی توان از عقل کمک گرفت.

البته، هیوم این را می پذیرد که یک هدف خود می تواند وسیله ای باشد برای رسیدن به هدفی بالاتر باشد و به این دلیل یک کنش را می توان بر پایه کنشی دیگر توجیه کرد. برای مثال، در جنگ عراق فرض کنیم، هدفِ برنامه ریزان امریکایی از تغییر رژیم عراق حفظ سلطه امریکا در منطقه است. در این صورت حمله به عراق تنها در صورتی موجه است که بهترین وسیله برای رسیدن به هدفِ بالاترِ برنامه ریزان امریکایی، یعنی سلطه نظامی در منطقه، باشد. فرض کنیم هدف از سلطه نظامی منطقه نیز تامین نیازاقتصاد امریکا به نفت و گرداندن چرخ اقتصاد امریکاست. در این صورت سلطه نظامی امریکا خود تنها در صورتی توجیه عقلی دارد که بهترین راه برای رسیدن به هدفهایی که یاد کردم باشد. اما به عقیده هیوم این رشته توجیه یک هدف بر اساس هدفی بالاتر در جایی متوقف می شود. فرض کنیم هدف نهایی برنامه ریزان امریکایی از حمله به عراق حفظ قدرت خود و متحدانشان باشد. به گمان هیوم، این هدف نهایی دیگر از نظر عقلی ارزیابی پذیر نیست:

"از یک فردِ [ورزشکار] بپرسید که برای چه ورزش می کند. پاسخ او این خواهد بود که چون مایل به حفظ تندرستی خود است. سپس از او بپرسید که چرا مایل به حفظ تندرستی خود است. خواهد گفت چون بیماری دردآور است. اکنون اگر این گونه پرسش را ادامه دهید و از او بپرسید که چرا او از درد نفرت دارد، دیگر پاسخی نخواهید گرفت (یافت). این پایان خط است و او به چیز دیگری نمی تواند رجوع کند." [۱۰]

پس هیوم حتی این را نیز انکار نمی کند که می توان با کاربرد عقل به خواسته ای رسید که پیشتر وجود نداشته است. برای مثال اگر من خواهان تندرستی هستم اما نمی دانم که چگونه می توان تندرست ماند، من می توانم به تجربه دریابم که برای مثال ورزش بهترین راه حفظ تندرستی است. در این صورت عقل مرا به خواستِ ورزش راهنمایی می کند. اما اگر من خواهان تندرستی نباشم حتی در صورت آگاهی از رابطه میان تندرستی و ورزش، من خواهان ورزش نخواهم بود. پس یک یا رشته ای از خواسته های اولیه می تواند برای رسیدن به خواسته های دیگر ضروری باشد.

در مثال ما نیز، از چشم انداز هیوم، عقل در نهایت تنها به این پرسش می تواند پاسخ گوید که آیا وسایلی که برنامه ریزان امریکایی برای رسیدن به هدف نهایی شان انتخاب کرده اند مناسب ترین و موثرترین وسائل بوده است یا نه. اما این که آیا سلطه نظامی یک کشور بر کشوری دیگر یا اعمال قدرت یک گروه بر گروه دیگر، در مقام هدفهای نهایی موجه است، پاسخ عقلی ندارد. عقل تنها می تواند پی آمد های یک کنش را تعیین کند، اما نمی تواند درباره خوبی یا بدی آن پی آمد به داوری بنشیند. به گفته هیوم: "هدفهای نهایی کنشهای انسانی را نمی توان از جهت عقلی توجیه کرد."[11]

به همین دلیل اگر میان هدفها و خواسته های من، یا میان خواسته ها و هدفهای من و خواسته ها و هدفهای دیگری، تضاد وجود داشته باشد، عقل تنها می تواند بگوید که از میان دو هدف متضاد یکی را می توان دنبال کرد. جمله معروف هیوم که "عقل بنده احساس است" بیانگر همین برداشت ابزاری هیوم از عقل است. عقل نمی تواند به ما بیاموزد که چه خواسته یا هوس یا آرزویی داشته باشیم. عقل تنها ابزاری است برای رسیدن به هدف؛ عقل تنها می تواند به ما بگوید که با داشتن هدف معین چگونه به آن هدف برسیم. پایه نهایی خواسته ها و آرزوها و هدفهای ما نه عقل بلکه نیازهای بیولوژیک ماست. به این معنا، عقل در فلسفه هیوم ابزار (وسیله) محض است. نظریه هیوم درباره کنش را می توان چنین خلاصه کرد که کنش انسان شامل دو عنصر است:

1. آرزو یا هدف
2. باورهای واقعی

در میان این دو عنصر عقل تنها در باره دومی می تواند به ما کمک کند. نمودارِ زیر بیانگر نقش عقل در کنش انسان و نتیجه گیری معروف هیوم است که اخلاق پایه عقلی ندارد:

باورهای واقعی <= عقل
+
آرزو یا هدف
کنش <= درستی یا نادرستی کنش انسانی <= موضوع اخلاق

پس، بر پایه فلسفه کُنِش هیوم، می توان گفت که ساحت علم ساحت داوریهای توصیفی descriptive و هدف علم توصیف واقعیت بدون داوری ارزشی - هنجاری است. در حالی که حوزه اخلاق و سیاست حوزه داوریهای هنجاری normative است. به این معنا، ساحت علوم، از یک سو، و ساحت اخلاق و سیاست، از سوی دیگر، یکسره از یکدیگر جدا هستند، و مقوله حقیقت تنها به ساحت علوم تعلق دارد. اخلاق و سیاست و زیبایی شناسی بیرون از حوزه بحث عقلی قرار می گیرند. و روشن است که این حکم نه تنها درباره علوم طبیعی بلکه درباره علوم اجتماعی نیز درست است. پس کار پژوهشگر علوم سیاسی نیز تنها توصیف چگونگی امور است و نه داوری درباره درستی و غلطی آنها. برای مثال، پژوهشگر علوم سیاسی در مقایسه دو نظام سیاسی بایکدیگر تنها می تواند ویژگیهای مشترک و اختلافات آنها را ذکر کند و دست بالا موثر بودن یکی را در مقایسه با دیگری نشان دهد. دانشمند پژوهشگر علوم سیاسی نمی تواند از چشم انداز اخلاقی دست به ارزیابی نظامهای سیاسی و حقوقی بزنند.

پوزیتیویسم و عقل عَمَلی:

بسیاری از جامعه شناسان مدرن، برای مثال امیل دورکهایم و ماکس وبر و نیز فیلسوفان معروف به پوزیتیویست منطقی در نیمه اول قرن بیستم، زیر نفوذ مستقیم یا غیرمستقیم هیوم، میان داوریهای ارزشی و داوریهای واقعی (غیر ارزشی) فرق بنیادی قائل شدند و چنین استدلال کردند که علمی کردن پژوهشهای اجتماعی و سیاسی نیازمند آن است که عناصرِ ارزشی و هنجاری از ساحت این علوم خارج شده و داوریهای سیاسی - اجتماعی تنها به توصیفِ واقعیتهای اجتماعی-سیاسی محدود شوند. از این چشم انداز، کاربردِ روش علمی برای مطالعه پدیده های اجتماعی نیازمند کنار گذاشتن ملاحظات هنجاری است، زیرا تعیین درستی و نادرستی داوریهای ارزشی به طور عقلی یا علمی ممکن نیست. البته می توان از دانش علمی برای پاسخ به پرسشهای عَمَلی استفاده کرد و برای مثال تعیین کرد که شرایط موفقیت یک عمل (کنش) چیست یا آن عمل (کنش) در دنیای واقعی چه پی آمدهایی خواهد داشت. به طور کلی، می توان درجه کارآیی وسیله های گوناگون برای رسیدن به هدف ویژه را تعیین و حتی اندازه گیری کرد. یا حتی می توان تعیین کرد که یک هدف معین، با توجه به امکانات فنی موجود، چه قدر "واقع بینانه" است. اما انتخاب هدف در نهایت مسئله ای ارزشی است نه واقعی و بنابراین تصمیم درباره آن در نهایت پایه و اساس استدلالی ندارد، و در نتیجه به خارج از حوزه علم تعلق دارد.

یک نمونه برجسته این برداشت از علوم اجتماعی را می توان در تز دکترای امیل دورکهایم جامعه شناس معروف فرانسوی درباره مونتسکیو یافت. به عقیده دورکهایم، در این نوشته، پرسش کلیدی در

نظریه کلاسیک جامعه و سیاست از ارسطو تا مونتسکیو این است که چه نظام اجتماعی – سیاسی مناسب ترین وضعیت برای تجلیِ بهترین ویژگیهای ذاتی انسان است. به گمان دورکهایم، در این سنت واژه "ذات" یا "طبیعت" دارای معنایی دوگانه است: این واژه از یکسو، بیانگر تمامی ویژگیهای واقعی انسان است، و از سوی دیگر بیانگر آن چیزی است که انسان باید باشد ولی به راستی نیست. بر اساس برداشت دورکهایم، این عقیده مونتسکیو که قوانین باید از طبیعت امور ناشی شوند (قوانین باید در طبیعت امور ریشه داشته باشند) می تواند دو معنای گوناگون از رابطه میان اجتماع و قوانین موضوعه را به ذهن منتقل کند: اول این که جامعه علت پیدایش قوانین اجتماعی است. دوم این که قوانین اجتماعی وسیله ای هستند برای این که هستی اجتماعی به غایتش برسد. به زبان ارسطو، معنای دوم عقیده مونتسکیو این است که ویژگیهای ذاتی زندگی اجتماعی علت نهایی (غایی) قوانین موضوعه است.[۱۲] به ادعای دورکهایم، مونتسکیو معنای اول قوانین را یکسره ندیده می گیرفت و قانون را وسیله ای برای واقعیت بخشیدن به هدفهایی که در ذات جامعه انسانی است می دانست. به عقیده دورکهایم، اما، وظیفه علوم اجتماعی جدید، به عکس، پژوهش درباره واقعیتهای اجتماعی است، "مانند هر امری دیگر در طبیعت" که می توان ویژگیهایش را به طور علمی توصیف و تشریح کرد.[۱۳] به گمان دورکهایم، ناتوانی در تشخیص اهمیت جدایی میان اخلاق وعلم مانع اصلی پیشرفت در حوزه علوم اجتماعی بوده است.

متفکران مکتب فکری معروف به پوزیتیویزم منطقی نیز، مانند دورکهایم جوان، بر این بودند که یک دلیل اصلی برای این که اندیشه اجتماعی – سیاسی، مانند علوم طبیعی، پیشرفت چشم گیر نداشته حضور ملاحظات اخلاقی در تحلیلهای اجتماعی - سیاسی است. حضورِ ملاحظات اخلاقی و هنجاری در پژوهشهای اجتماعی تنها می تواند این پژوهشها را به "ایدئولوژی" آغشته کند و پژهشگر را دچار جزم اندیشی کند، و درنتیجه جلوی شکوفایی و پیشرفت دانش عینی را، که از ویژگیهای علوم تجربی است، بگیرد.

پوزیتیویستها بر این گمان بودند که این برداشت از روش علمی و فرق گذاری میان دانش تجربی و داوریهای ارزشی سلاحی است که نه تنها پیروزی آنها را در جنگ با الهیات و مابعدالطبیعه تضمین می کند و بی اعتباری آیه های (دگمهای) دینی و احکام مابعدالطبیعی را نشان می دهد، بلکه فراتر از آن وسیله ای است برای رسیدن به معیاری دقیق برای بازشناختن علم واقعی از علم دروغین. (پانویس: درباره اهمیت فرق گذاری میان علم واقعی و علم دروغین) پس، به گمان پوزیتیویستها، وجه هنجاری همه احکام کلی درباره ذات انسان و زندگی اجتماعی به راستی وجه "ذهنی" و "غیرعقلی" آنها بوده و بجای آن که پاسخ دهنده پرسشهای مهم درباره انسان و زندگی اجتماعی باشد، وظیفه توجیه نظامهای اخلاقی – سیاسی را به دوش دارد. جهان بینی های هنجاری به ضرورت مانع پیشرفت علم در حوزه اجتماعی و عقلی شدن اندیشه اجتماعی بودند. به گمان پوزیتیویستها، نشان دادن این که ارزش و واقعیت در جهانبینی های هنجاری با هم

مخلوط شده اند نقاب از چهره ایدئولوژیک و غیرعلمی آنها بر می دارد و نیروی فریبندگی را از آنها می گیرد. پوزیتیویستها وظیفه فلسفه خود می دانستند که جهان بینیهای سنتی و اساطیری را به دست نقد بسپارند و به ویژه از ادعاهای هنجاری آنها اسطوره زدایی کنند.

(جمله معروف هیوم که باید متافیریک را به دست آتش سپرد.)

بدین گونه پوزیتیویستها با کاربرد سلاح عقل در جنگ با شکلهای گوناگون نادانی و تعصب و جزم اندیشی و خرافه باوری خود را متعلق به سنت روشنگریِ و روشن اندیشی اروپایی و ادامه دهنده کوشش متفکرانی مانند هیوم و کندورسه و ولتر و دیدرو و مارکس و ماخ، می دانستند.

در این جا لازم است (بی مناسبت نیست که) این نکته را نیز اضافه کنم که هرچند پوزیتیویستهای قرن بیستم زیر تاثیر عمیق هیوم بودند، برسر دست کم دو پرسش بنیادی فلسفه با او اختلاف نظر داشتند. اول این که با استدلالی که نمونه درخشان تیزاندیشی او بود، پایه عقلیِ استقراء را بره زیر پرسش برد و در نتیجه نسبت به امکان دانش علمی درباره طبیعت دچار شک فلسفی بود. درحالی که پوزیتیویستها اندیشه علمی را، به ویژه در ساحت علوم طبیعی، نمونه برجسته عقل بشر می داستند و در نهایت ساحت عقل را محدود به حوره های گوناگون علوم تجربی می انگاشتند. دوم، و در چهاچوب بحث ما مهمتر، این که برای هیوم در نهایت فرق گذاری میان واقعیت و ارزش به معنای آن نبود که اندیشه جدیِ فلسفی درباره اخلاق ناممکن است و نوشتن رساله های فلسفی درباره اخلاق کاری یکسره عبث. در حالی که برای پوزیتیویستها، از جمله برای رودولف کارنپ، فیلسوف برجسته پوزیتیویست، اظهارات اخلاقی در اساس چیزی بیشتر از رشته هایی از واژه های به طور دلبخواهانه انتخاب شده و در پایان بی معنا نیستند. هیوم اما می خواست این عقیده را که اخلاق بیرون از ساحت دانش است noncognitivism in ethics با ایمان به وجود چیزی مانند "عقل سلیم" اخلاقی ترکیب کند (پیوند زند). البته دانش زمینه ای استدلال او این پیش انگاشتِ راحتِ قرن هیجدم بود که همه انسانهای معقول و مطلع که توانایی اندیشیدن به وضعیت انسانی را دارند، دارای احساسات مناسب در وضعیتهای مشابه هستند – مگر این که مشگل روانی–روحی داشته باشند. به نظر هیوم بیشتر افراد بی غرض و منصف آنچه را که نیک است تشخیص می دهند و پسندیده می دانند و به عکس آنچه را که شر است ناپسندیده می شمرند. و این ویژگی مشترک روانی آدمهای عادی و سالم، به گمان هیوم، پایه داوری درباره پرسشهای اخلاقی بود. در حال که همان طور که دیده ایم، برای پوزیتیویستها داوریهای اخلاقی–ارزشی چیزی جز بیان احساسات فردی نیستند و بنابراین، به معنای دقیق کلمه نه درست اند و نه نادرست.[۱۴]

***

نقد هابرماس از پوزیتیویسم:

به گمان هابرماس پروژه فکری هابز و سپس فلسفه انتقادی هیوم بیانگر (حاوی) چرخشی بنیادی در روندِ دگرگونی اندیشه اجتماعی–سیاسی از دوران یونان باستان تا دوران ماست. این روند در طول قرن نوزدهم ادامه یافت و در نیمه اول قرن بیستم در اندیشه متفکران معروف به پوزیتیویسم منطقی بیانی روشن تر از پیش یافت و بسیار ریشه ای تر (رادیکالتر) شد. همان طور که پیشتر گفتم، این دگرگونی در اندیشه اجتماعی–سیاسی را در آثار بسیاری دیگر از متفکران اجتماعی مهم قرن بیستم به ویژه ماکس وبر نیز می توان دید. به گمان هابرماس، این دگرگونی در اندیشه سیاسی چنان بنیادی است که آنچه امروز علوم سیاسی نامیده می شود جز نام وجه مشترکی با نظریه کلاسیک سیاست و اجتماع ندارد.[۱۵]

اما این روندِ تاریخیِ گذار از نظریه کلاسیک اخلاق و سیاست به علوم اجتماعی جدید به معنای آن نیست که پرسشهای فلسفی درباره طبیعت انسان و جامعه انسانی و شیوه مناسب برای تحقیق و شناخت انسان و جامعه انسانی همه پاسخ داده شده اند و بحث بر سر این پرسشهای اساسی فلسفی به پایان رسیده است. به عکس، بسیاری از فیلسوفان برجسته نیمه دوم قرن بیستم پیش انگاشتهای کلیدی پوزیتیویستی درباره رابطه میان واقعیت و ارزش یا علم و اخلاق را به زیر پرسش برده اند. و بحث بر سر روش مناسب برای علوم اجتماعی و سیاسی همچنان ادامه دارد.

چه بسا دشوارترین پرسشی که پروژه پوزیتیویستی از نقد مابعدالطبیعه باید پاسخ دهد این است که آیا پیش انگاشتها و هدفهای ارزشی پوزیتیویسم با معیارهایی که این فلسفه برای نقد اندیشه سنتی به کار می برد توجیه پذیر هستند؟ پاسخ هابرماس، به این پرسش منفی است.

همان طور که پیشتر دیدیم، متفکران پوزیتیویست قرن بیستم، خود را ادامه دهندگان اندیشه روشنگری می دانستند و مدعی بودند که هدف نهایی پروژه فکری آنها رهایی انسان از تعصب و پیش داوریهای دینی و نژادی و جز آن است. به بیان دیگر، پروژه پوزیتیویسم، در ادامه سنت روشنگری، در نهایت یک پروژه نقد ایدئولوژی بود. در بیانیه پایه گذاران فلسفه پوزیتیویسم منطقی که به حلقه وین معروفند، چنین آمده است:

از روشنگری و روشن اندیشی قرن هیجدهم تا پوزیتیویسم قرن بیستم:

در اندیشه پوزیتیویستی نیز، مانند اندیشه روشنگری کلاسیک، میان عقل و رهایی رابطه ای تنگاتنگ وجود دارد. اما معنای مفاهیم عقل و رهایی در اندیشه پوزیتیویسم قرن بیستم یکسره دگرگون شده است. به اعتقاد هابرماس، به رغم پاره ای وجوه مشترک و شباهتهای مهم، میان اندیشه روشنگری کلاسیک در قرن هیجدهم و پوزیتیویسم منطقی در قرن بیستم فرقهای مهم وجود دارد. در اندیشه متفکران کلاسیک روشنگری در قرن هیجدهم عقل هنوز، به معنای وسیع کلمه، راهنمای کنش فردی و دستجمعی

بود. در این اندیشه، مانند نظریه کلاسیک ولی برخلاف نظریه پوزیتیویستی، شناخت بُعد عَمَلی داشت و انگیزه آن رسیدن به رهایی از راه نگره انتقادی بود. عقل در نزاع میان جزم اندیشیِ و اندیشه آزادِ انتقادی بیطرف نبود و جانب اندیشه انتقادی را می گرفت. به راستی دلبستگی به رهایی ویژگی ذاتی عقل بود. معنای روشنگری و روشن اندیشی بیش از هر چیر رهایی انسان بود - هم از اجبارهای طبیعتِ بیرون (اجبارهای تحمیل شده از جانب طبیعت) و هم از اجبارهای دنیای درون و دگمهای ذهنی که دارایِ بُعد هنجاری هستند. در اندیشه روشنگری طلسمِ این اجبارها در ناشناخته بودن و ناروشنی آنها بود، و شناخت آنها معنایی جز شکستن آن طلسم نداشت.

به گفته هابرماس، در اندیشه متفکرانِ کلاسیک روشنگری "عقل که درگیرِ جنگ علیه جزم اندیشی است، دلبستگی به رهایی را از آن خود کرده است. لحظه تصمیم بیرون از ساحتِ عقل نیست. ... [و] عقل هنوز خواست عقلی بودن را رها نکرده است." [۱۶] هابرماس می کوشد این ویژگی مفهومِ عقل را در اندیشه سه نسل از متفکران دوران روشنگری نشان دهد. برای این متفکران، از هولباخ و کندورسه گرفته تا کانت و فیخته و شلینگ و هگل و بالاخره مارکس میان عقل و رهایی رابطه ای تنگاتنگ وجود داشت، و کار عقل در کشف حقیقت قدمی بود در جهت رهایی انسان. (از سخنرانی کانون سخن استفاده شود)

برای مثال، بارون پال تری هولباخ، Paul Thiry d'Holbach متفکر فرانسوی در قرن هجدهم، در مقدمه کتاب نظام طبیعت هدف روشن اندیشی را رهایی ذهن از آلوده شدن به تعصب و جزم اندیشی دانست. به گمان او، ذهن از کودکی با انبوهی از باورهای متعصبانه انباشته می شود و فرد تنها با خواست نیرومند و عزم راسخ و کوشش جدی می تواند خود را از بندِ آنها برهاند. به گمان هولباخ، عقل با تکیه بر تجربه و با راهنمایی تجربه می تواند بر جزم اندیشی فائق آید. ریشه اصلیِ خشک اندیشی و تعصب وسوسه ذهن به گذار از ساحت تجربه بشری است. به عکس، عقل انسان را به مطالعه طبیعت و جمع آوری دانش تجربی ترغیب می کند. انسانِ معقول کسی است که عقل انتقادی را برای شناخت طبیعت به کار برد. ذهنی که به شناخت طبیعت بسنده نمی کند و می خواهد شناخت را به ساحت مابعدالطبیه گسترش دهد سرانجام در چنبر جزم اندیشی و تعصب گرفتار خواهد شد. برداشت هولباخ از نقشِ تجربه در عقل انتقادی نشان از یک رگه چشم گیر پوزیتیویستی در اندیشه او دارد. ولی در نهایت شکلِ (نوعِ) رودررویی جزم اندیشی و عقل د ر اندیشه او با فلسفه پوزیتیویسم همگرا و همخوان نیست.

برای هولباخ مفهوم تعصب و پیش داوری تنها یک خطای ذهنی نیست که بتوان آن را با تحلیل روشنفکری رفع کرد. به گمان او، خطایی که روشنگری و روشن اندیشی باید تصحیح می کرد آگاهی کاذب یک دوران (زمانه) the false consciousness of an epoch بود، که ریشه در نهادهای اجتماعی داشت. وظیفه این آگاهی کاذب نگهداری و پشتیبانی از خواستها و دلبستگیهای طبقات حاکم

(مسلط) بود. به این معنا، تعصب و پیش داوری و جزم اندیشی دارای واقعیتی عینی بود، و تنها با بصیرت عقلی نمی شد به جنگِ آنها رفت. برای نبرد با تعصب و جزم اندیشی باید عزم و اراده و شجاعت داشت. نهادی شدن عقل و عقلی شدن نهادهای اجتماعی، افزون بر توانایی دانشی-علمی-فنی، به عزم و شجاعت نیاز دارد. همین فکر را کانت نیز در پاسخ به پرسش درباره معنای روشنگری بیان کرد: "شجاعت آن را داشته باش که عقل خود را به کار بری".[۱۷] از این چشم انداز، نیروی عقل تنها در صورتی می تواند بر جزم اندیشی چیره شود که همراه باشد با خواست یا اراده کاربرد عقل. و خواستِ کاربردِ عقل دلبستگی عقل است.

پس عقل در اندیشه متفکران روشنگری، برخلاف اندیشه پوزیتیویستی، تنها یک توانایی دانشی-علمی-فنی نیست. در ذهن هولباخ جهل با رنج و تیره بختی و دانش با لذت و خوشبختی هم خوانی و همگرایی داشت. به گفته هولباخ: "آوای عقل تنها به گوش آن جانهای بخشنده می رسد که ... برای بیشمار مصیبتها و نکبتهایی که به یمن استبداد سیاسی و دینی بر روی زمین پنجه افکنده اند تاسف می خورند... ذهنهایی که روشنی شان با هراس نظاره گر (شاهد) خطاهایی است که در سراسرِ تاریخ فاجعه های گوناگون برای بشریت پدید (به ارمغان) آورده است."[۱۸]

عقل در اندیشه روشنگری همواره و بی چون و چرا جانب عدالت و بهبودی وضع بشر و صلح را گرفته است. افزون بر این عقلی که برای دفاع از خود به جنگ با جزم اندیشی می رود عقلِ متعهد است. به گمانِ هولباخ این تعهد عقل بیانگر گونه ای یگانگی انسان و طبیعت است – یگانگی ای که از جانب متفکران نسلهای بعدی روشنگری به زیر پرسش انتقادی رفت و در نهایت یکسره نفی شد. مقدمه کتاب هولباخ با این عبارت آغاز می شود: " علت ناخوشنودی انسان این است که نظری خطا درباره طبیعت دارد."[۱۹] از این دید، بصیرت و روشن اندیشی درباره طبیعت در عین حال آموزشی است برای زندگی عادلانه و مطلوب. مطالعه طبیعت هم به دانش درباره آنچه طبیعت هست می انجامد و هم به آموزش درباره این که انسان چگونه رفتار خود را با طبیعت همآهنگ و یکسو کند." (منبع؟) به طور کلی (خلاصه این که) برای هولباخ عقلی بودن فرد به معنای درجه ای بلوغ فکری و عاطفی و حساسیت نسبت به رنجهای بشری و بیعدالتی در این جهان بود.

نقل قول زیر از کتاب ؟ اثر کندورسه نویسنده به نام دوران روشنگری بیانگر رابطه میان عقل و رهایی بشر و ارتباط میان وجه دانشی عقل با وجه ارزشی-هنجاری آن است:

(لازم است؟)

مفهومِ عقل نزد کانت، بزرگترین و برجسته ترین فیلسوف این دوران، نیز هم دارای بُعد (وجه) دانشی-علمی بود و هم بُعد (وجه) هنجاری. کانت نیز مانند ارسطو عقل نظری و عقل عملی را دو تجلی گوناگون عقل به معنای وسیع کلمه می دانست. عقلِ عَمَلی در اندیشه کانت پایه و بنیادِ هنجاریِ اندیشه

انتقادی است. (توضیح درباره فرق ارسطو و کانت لازم است؟) پس از کانت در اندیشه ایدالیسم آلمان از فیخته تا هگل نیز بُعد (وجه) عَمَلی عقل همچنان ویژگی ماهوی عقل انگاشته شد. در فیخته تعصب معلول اراده ضعیف و شعور نابالغ است. به قول فیخته این که چه فلسفه ای را انتخاب کنیم بسته با این است که چه نوع انسانی باشیم. (این جمله حذف شود؟) از دید شلینگ نیز دانش به هیچوجه جدا از خواست و اراده نیست. (پانویس، تئوری و پراکتیس) (از هگل هم یاد شود؟)

مارکس نماینده سومین و آخرین نسل متفکران روشنگری است که در اندیشه شان تعهد به بعد ارزشی-اخلاقی هنوز به ساحت عقل تعلق داشت. او البته، برخلاف ایدالیستهای آلمانی، ریشه عقل را در دلبستگیهای انسانی human interests می دانست – دلبستگیهایی که به نظر او خود ویژگیهای مادی و تاریخی داشتند. در اندیشه مارکس، مانند پاره ای دیگر از متفکران دوران روشنگری، برخلاف اندیشه کلاسیک ارسطویی، کوشش برای پاسخ به پرسش درباره زندگی مطلوب و جامعه عادلانه دارای بعدی تاریخی بود. برای مارکس، واقعیت یافتن زندگی دلخواه و جامعه عادلانه آرمان تاریخی ای است که در روند تاریخی خودآفرینی بشر و از راه مرحله های گوناگون رهایی بشر دست یافتنی است. رودررویی انسان با طبیعت متمایل به گونه ای ارتباط اجتماعی میان انسانهاست که پس از گذار از مرحله های گوناگون در نهایت به رهایی از هرگونه اجبار و سلطه از طبیعت و نیز به خود گردانی سیاسیِ همراه با بلوغ خواهد انجامید.

مارکس تعصب و جزم اندیشیِ نهادی شده را زیر عنوان "ایدئولوژی" موضوع تحلیل انتقادی یا نقد قرار می دهد. اما تعهد و جانبداری عقل نیز مانند توهمهایی که هدف انتقاد اوست دارای وجهی عینی است. دلبستگی ای (interent) که راهنمای دانش است خود با (به وسیله) آن وضعیت عینی مشروعیت می یابد که عقل در آن لانه کرده (جا گرفته) است. (منبع؟) در برداشت مارکس از عقل، دانش و تعهد ارتباط دوسویه (دیالکتیکی) با هم دارند. هابرماس در این باره می گوید:

"در مفهوم عقل در مقام نقد ایدئولوژی، دانش و تعهد رابطه ای دوسویه (دیالکتیکی) دارند: از یکسو، تنها به شرط آن که تعهد به آرمان جامعه آزاد و واقعیت یافتن خودگردانی برای همه انسانها راهنمای دانش باشد، می توان جزم اندیشی حاکم بر جامعه منجمد و بسته congealed را با روشنی و شفافیت دید. در عین حال، و از سوی دیگر، دلبستگی به آرمانِ رهایی بشر نیاز به دانش عینی درباره روند تحول اجتماعی دارد..."[۲۰]

به گمان هابرماس، مارکس آخرین متفکر مهم قرن نوزدهم بود که مفهوم عقل را دربر گیرنده تعهد به جنگ با جزم اندیشی می دانست. در آثار متفکرانِ، به قول هابرماس، "روشنگری رادیکال" یا پوزیتیویست، در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، همگرایی حقیقت و خوشبختی و خطا و رنج یکسره محو شد، و مفهوم عقل فروکاسته شد به توانایی بالاقوه برای دانشِ علمی- فنی. در این برداشت از

عقل دیگر جایی برای تعهدِ ارزشی-اخلاقی نبود. فلسفه پوزیتیویستی عقل و عزم (یا تصمیم) را همچون دو عنصر بیگانه از هم تلقی کرد. مفهوم فراگیر عقل به عناصر مستقل و جدا تجزیه شد و دلبستگیها و خواستهای انسانی زیر عنوان عنصر ذهنی از ساحت دانش بیرون رانده شد.

"... حساسیت و واکنش به رنج و ستمگری، خواست خودگردانی، خواست رهایی، و رضایت و خوشبختی ناشی از کشف هویت خود – این ها همه و برای همیشه از ساحتِ ... عقل ... بیرون رانده شدند." فلسفه پوزیتیویسم عقل "ضدعفونی شده" را از تمامی دلبستگیهایش "تصفیه" کرد. به بیانی دیگر، عقل، در نزد (دست؟) این فلسفه، از خود و نیز از زندگی خود بیگانه شد."[۲۱]

به گمان هابرماس، این دگرگونی در عالم فکر برگردان و بیانگر دگرگونی در روند مدرنیزه شدن جامعه های غربی و تاثیر تحولات علمی و تکنولوژیک بر سایر ساحتهای فرهنگی در این جامعه هاست. از پایان قرن هیجدهم و همراه این که به تدریج علوم تجربی در تحول اجتماعی تبدیل به نیروهای مولد شده اند یا، به بیانی دیگر، همراه با علمی شدن روبه فزونی تمدنِ معاصر، معنای بعد عَمَلی دانش نیز تغییر یافته است. قوانین بازتولید جامعه های پیشرفته صنعتی به طور فزاینده ماندگاری این جامعه ها را وابسته کرده است به سلطه فنی هرچه بیشتر بر طبیعت و اداره هرچه دقیق تر انسانها و رابطه های انسانی. در جامعه های پیشرفته صنعتی علم، تکنولوژی، صنعت، و سازمان اداری در یک روند دایره ای در هم تداخل یافته اند، و رابطه میان دانش و کنش تقلیل پیدا کرده است به سلطه فنی. علوم تجربی – تحلیلی می توانند به یافتن راههای موثرتر برای پاسخ به پرسشهای فنی کمک کنند، ولی این علوم پاسخی برای پرسشهای عَمَلی ندارند. در این وضعیت، رهایی از راه روشنگری و روشن اندیشی جایش را داده است به سلطه بر روندهای عینی. "هدف نظریه اجتماعی دیگر خودآگاهی انسانهایی نیست که در کنار یکدیگر و با هم زندگی می کنند و درباره پرسشهای مورد علاقه شان به بحث و گفتگو می نشینند، بلکه رفتار انسانهایی است که می توانند موضوع دخل و تصرف و دستکاری واقع شوند. دانش اجتماعی در مقام نیروی مولد شکفتگی صنعتی، پایه زندگی انسان را دگرگون کرد ولی ... نتوانست برخورد عقلی به خود زندگی کند، و زندگی را برای خود زندگی به سطحی بالاتر ارتقآ دهد."[۲۲]

روشن است که حتی در تمدنِ علمی شده معاصر جای گریز از پرسشهای عَمَلی نیست. جامعه های پیشرفته صنعتی نیز به هنجارهای اجتماعی – سیاسی برای تنظیم رابطه میان افراد جامعه نیاز دارند. اما در این وضعیت خطر آن هست که توجه شهروندان بجای کوشش برای رسیدن به توافقِ عقلی درباره پرسشهای عَمَلی زندگی یکسره متوجه سلطه فنی جامعه از راه کامل کردن اداره جامعه شود. در وضعیتی که دانش هنوز به معنای واقعی کلمه با کنش در ارتباط بود، جامعه همچون مجموعه ای از کنشهای انسانی انگاشته می شد که ارتباطِ زبانی بایکدیگر داشتند و به تضادهای اجتماعی با این گونه ارتباط پاسخ می دادند و برای ایجاد هماهنگی اجتماعی می کوشیدند. اما نگره ای که کنشِ انسانی را با سلطه یکی می انگارد، جامعه را

همچون شبکه ای از رفتارها در نظر می گیرد که در آن معنای عقلی شدن چیزی جز سلطه فنی نیست. (منبع؟ تکراری؟)

چه بسا بتوان گفت جریان فلسفی معروف به پوزیتیویسم منطقی، در میانه قرن بیستم، روشن ترین و ریشه ای ترین بیان فلسفی این دگرگونی فرهنگی، یعنی علمی شدن تمدن معاصر، است. فلسفه تحلیلی انگلوساکسون در دهه های 30 و 40 و 50 ، زیر نفوذ متفکرانی مانند ا. ج. ایر، کارل همپل ، رودولف کارنپ، و کارل پاپر دانش درباره طبیعت را یکسره از اندیشه درباره اخلاق و سیاست جدا کرد. از این چشم انداز، علم شامل مجموعه ای از عباراتِ به طور منطقی پیوسته درباره روندهای طبیعی است که با تجربه شده آزمایش شده اند. قوانین کلی علمی از یکسو برای توضیح پدیده ها به کار گرفته می شوند، و از سوی دیگرامکان پیش بینی پدیده ها را در اختیار ما می گذارند. کاربرد قوانین علمی برای توضیح و پیش بینی پدیده ها بیانگر دلبستگی سلطه فنی است که راهنمای علوم تجربی است. همان طور که در اندیشه کلاسیک، جمع بندیهای تجربیِ انباشت شده در هر حرفه ای راهنمای کار صنعتگران بود، راهنمای مهندسان در جامعه معاصر برای انتخاب بهترین وسائل و وسیله ها پیش بینی های آزمایش شده علمی است.

بی تردید گسترش چشمگیر قدرت انسان در سلطه فنی بر روندهای عینیِ طبیعی و اجتماعی دست آورد مهم علوم جدید است. این دست آورد علوم تجربی مدرن دارای یک بُعد انتقادی نیز هست. دانش علمی مدرن هر ادعای غیر علمی را درباره شناخت روندهای طبیعی زیر عنوان جزم اندیشی به چالش کشیده است و به این معنا مدعی است که وظیفه راهنمایی عقلی کنشِ انسانی را در انحصار خود دارد. به گمان هابرماس، این ادعای انتقادی علوم جدید با یک ویژگی مهم علوم تجربی پیوند دارد: این که اصل و ریشه (پایه) علوم تجربی، به طور ضمنی، دلبستگی انسانی به سلطه بر طبیعت است. فلسفه پوزیتیویسم، یا آنچه هابرماس گاه علم باوری scientism می نامد (پانویس، منبع؟)، با یکی کردن عقل با علوم تجربی به طور ضمنی سلطه بر طبیعت را تنها دلبستگی انسانی قلمداد می کند و هر دلبستگی دیگر انسانی را ندیده می گیرد. پرسش درباره دلبستگی های انسانی موضوع یکی از مهمترین آثار پیشین هابرماس است و در فصل بعد به طورمفصل مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این جا تنها به گفتن این بسنده می کنم که به گمان هابرماس، پوزیتیویسم با فروکاستن عقل به علوم تجربی تحلیلی جایی برای دلبستگیهای دیگر انسانی، برای مثال، دلبستگی عَمَلی باقی نمی گذارد. فلسفه پوزیتیویسم براساس یک برداشت ویژه از دانش علمی، هر نظریه ای را که بخواهد با کنش به معنایی جز از سلطه و رابطه ابزاری ارتباط پیدا کند، به جزم اندیشی متهم می کند.

پوزیتیویسم زیر شعارِ بیطرفی ارزشی - اخلاقی و با ادعای رها بودن از ارزش داوری، جلوی هرگونه رابطه با زندگی را که پایه اش دلبستگی فنی – ابزاری نباشد می گیرد. از چشم انداز پوزیتیویسم تنها یک ارزش وجود دارد که از نظر عقلی توجیه پذیر است: انتخاب بهترین وسیله برای ارضای

خواستهای ویژه با استفاده از پیش بینیهای علمی. اما، همان طور که خواهیم دید، پوزیتیویسم که مدعی جدا کردن همه ارزشها از نگره علمی است، با یکی کردن عقل با دلبستگی فنی-ابزاری، چشم خود را بر یک پیش انگاشت ارزشیِ بنیادی خود می بندد.

همان طور که دیدیم، هیوم بیش از دو قرن پیش به این نتیجه رسید که عقل تنها می تواند به ما بگوید که از راههای گوناگون برای رسیدن به هدفی ویژه کدامیک موثرتر است. عقل نمی تواند درباره این که آیا هدفهای ما درستنند یا نادرست چیزی به ما بیاموزد. در اندیشه پوزیتیویستهای قرن بیستم نیز معنای عقل یکسره ابزاری است؛ عقل تنها در ساحت اندیشه عِلمی حضور دارد و در نتیجه قادر به ارزیابی داوریهای ارزشی و هنجاری نیست. (جای مناسبی برای طرح این نکته هست؟)

از چشم انداز فلسفه پوزیتیویسم، پرسشهای تجربی ای که نتوانند در شکل وظائف فنی بیان شوند، نمی توانند پاسخهای عقلی داشته باشند. پرسشهای عملی نیز که پاسخشان در پیشنهادهای فنی نیست، خارج از ساحت اندیشه عقلی قرارمی گیرند. در نتیجه، نوع دانشی که از دید پوزیتیویسم دانش واقعی انگاشته می شود برای پژوهش عقلی درباره پرسشهای عَمَلی ناتوان و استفاده ناپذیر است، و هر نظریه که بخواهد راه حلهای عملی ارائه دهد به جزم اندیشی متهم می شود. پس معنای نقد ایدئولوژی درفلسفه پوزیتیویسم با معنای این مفهوم در اندیشه سه نسل اول متفکران روشنگری، به ویژه مارکس، فرق بسیار دارد. نه تنها نقد ایدئولوژی از چشم انداز پوزیتیویستی توانِ پاسخ به پرسشهای عَمَلی را ندارد، بلکه هر کوشش برای پاسخ به این گونه پرسشها خود هدفِ نقد از چشم انداز پوزیتیویستی است.

یک پی آمد مهم این محدود بودن مفهوم عقل در فلسفه پوزیتیویسم این است که در پایان هرگونه پاسخ به پرسشهای عَمَلی بیانگرِ اراده و تصمیمیِ است بدون پایه عقلی. هابرماس این عقیده (نظر؟) را "عزم باوری" (decisionism) می خواند. همان طور که خواهیم دید، ماکس وبر نمونه برجسته متفکری است که معتقد به "عزم باوری" در ساحت سیاست است.

به گمان پوزیتیویستها، اخلاق در نیازها و دلبستگیها و ترجیح های انسانی ریشه دارد که در شکل احکام ارزشی و هنجارهای اجتماعی بیان می شوند. و از آنجا که داوریهای ارزشی و هنجارهای اجتماعی چیزی جز بیانِ خواسته های ذهنی فردی یا اجتماعی نیستند، بحث درباره آنها به ساحت عقل تعلق ندارد و ارزیابی عقلی آنها ناممکن است. از این دید، به راستی، هدف اصلی نقد ایدئولوژی تصفیه تفکر عقلی از عواطف و احساسات و آرزوها و دلبستگیها و بالاخره ارزشهاست. اما پیش انگاشت بنیادی پوزیتیویسم، یعنی عقل گریز بودن ارزشها، در عین حال، همان طور که خواهیم دید، ریشه یک پارادوکس بنیادی در فلسفه پوزیتیویسم است. پی آمد نامطلوب دیگر این پیش انگاشت این است که پوزیتیویسم قادر به انتخاب عقلی میان دو ارزش یا دو نظام ارزشی متضاد نیست. هابرماس ادعای فلسفه پوزیتیویسم در رها بودن

اندیشه عقلی-علمی از هر گونه پیش فرض ارزشی هنجاری و ناتوانی این فلسفه در ارزیابی احکام و نظامهای ارزشی را چنین بیان می کند:

"پس از این دید نقد ایدئولوژی به طور ناخواسته بیانگر این است که هزینه پیشرفت عقل، به معنای سلطه فنی، انباشت و رشدِ خردستیزی در ساحت کنش اجتماعی است. زیرا کنش اجتماعی مانند همیشه نیاز به جهت گیری ارزشی-هنجاری دارد. اما اکنون که کنش اجتماعی تجزیه شده است به دو عنصرِ (الف) کاربرد عقلی تکنیکها و استراتژیها و (ب) انتخاب غیرعقلی نظامهای ارزشی، پس بهای انتخاب عقلی وسیله ها "عزم باوری" ای است که یکسره در انتخابِ هدفهای نهایی آزاد است." (منبع؟)

اگر اندیشه علمی پیش فرض ارزشی ندارد، پس عقل فارغ از هرگونه تعهد است. براساس استدلال هابرماس، پوزیتیویسم با این ادعا تعهد خود به برداشتی ویژه از علم و عقل را پنهان می کند:

"به رغم پافشاری پوزیتیوسم بر جدایی عقل از تعهد برای رد جزم اندیشی، نقد ایدئولوژی از دید پوزیتیویسم خود شکلی از عقل متعهد است. nolens volens دفاع پوزیتیویسم از عقل یک موضع گیری جانبدارانه است. پوزیتیویسم خواهان گسترش بی چون و چرای دانش فنی است. غرض از نقد جزم اندیشی برطرف کردن هر مانعی است که بتواند جلوی پیشرفت علوم تجربی-تحلیلی را بگیرد. اما این نقد خود از نظر ارزشی بیطرف نیست، و پیش فرض آن ارزشِ نظریه های علمی-تجربی است. به بیان دیگر، پیش انگاشت هنجاری برداشت پوزیتیویسم از نقد این است که پذیرفتنِ پیشنهادهای فنی به دست آمده از پژوهشهای علمی نه تنها مطلوب بلکه "معقول" است."[۲۳] (ترجمه آزاد؟ با اصل مقابله شود، نظریه و پرکتیس، ص 269)

در برداشت ابزاری مورد پذیرش پوزیتیویستها، ویژگی ماهوی عقل کارایی و اقتصادی بودن آن است. و به این معناست که پوزیتیویسم می خواهد تعریفی از عقل به دست دهد که یکسره از جهت ارزشی بیطرف باشد. اما مفاهیم "کارائی" و "اقتصاد" که بناست مفهوم عقل را به طور عینی تعریف کنند خود مفاهیم ارزشی هستند. و این به معنای آن است که مفهوم پوزیتیویستی از عقل را نمی توان با معیارهای فلسفه پوزیتیویسم توجیه کرد. براساس معیارهای پوزیتیویستی عقلی بودن رفتار خود ارزشی است که می تواند پذیرفته یا رد شود. اما براساس همین معیارها عقل وسیله ای است برای واقعیت بخشیدن به ارزشها. عقل بناست "اقتصادی بودن" و "کارائی" وسیله ها و روشها را تضمین کند. اما "اقتصادی بودن" و "کارایی" خود بیانگر گونه ای دلبستگی، یعنی دلبستگی فنی، است که راهنمای دانش در علوم تجربی است. سلطه فنی که با معیارهای پوزیتیویسم بناست در برابر ارزشها بیطرف باشد، خود وسیله ای است برای واقعیت بخشیدن به یک نظام ارزشی.

به بیان دیگر، برداشت پوزیتیویستی از نقد ایدئولوژی، که تنها هدفش حاکمیت عقل فنی-ابزاری است، با این مشگل بنیادی روبه روست که از یکسو مدعی بیطرفی ارزشی است و از سوی دیگر حاکمیت

عقل فنی-ابزاری را ارزشی نهایی تلقی می کند. این را نیز باید افزود که آن برداشت از عقل که پوزیتیویسم متعهد به پیروی از آن است و می خواهد بر جهان حاکم کند دلالت بر شکل ویژه ای از سازماندهی اجتماعی دارد: نظام اجتماعی ای که در آن زیر نام بی طرفی ارزشی یک نظام ارزشی دیکته می شود که پی آمد خودگردانی (اوتونومی) تکنولوژی و سلطه آن بر ساحت کنش اجتماعی است.

دوراهی نامطوبِ (dilemma) پوزیتیویسم:

خلاصه کنم، به گمان هابرماس، محدود کردنِ معنای عقل به حوزه علم و فروکاستن عقل به ابزار محض، پوزیتیویسم را با یک دوراهی نامطلوب و دشوار روبه رو می کند: همان طور که دیدیم، یکی از هدفهای اصلی فلسفه پوزیتیویسم رهایی اندیشه از بند تعصب و جزم اندیشی و آیه پرستی است. اما علاقه و تعهد به رهایی اندیشه، در مقام یک ارزش، خود یا پایه عقلانی دارد یا خارج از حوزه عقل است. اگر شق اول این دوراهی را بپذیریم، یعنی اگر دلبستگی به روشن اندیشی و آزاد اندیشی از نظر عقلی توجیه پذیر است، پس عقل به دلبستگی های عملی نیز پناه می دهد و نمی تواند تنها با علم و تکنولوژی تعریف شده و به ساحت علم و تکنولوژی محدود شود. اما اگر شق دوم این دوراهی را انتخاب کنیم، یعنی به پیروی از فلسفه پوزیتیویسم قبول کنیم که همه ارزشها ذهنی هستند (یعنی ارزیابی انتقادی آنها ممکن نیست)، پس این را نیز باید بپذیرم که وجه عَمَلیِ زندگی انسان در نهایت فراسوی ارزیابی عقلی است. در این صورت، دلبستگی و تعهد متفکران پوزیتیویست به علم و تکنولوژی و نیز کوشش آنها در نبرد با آیه پرستی و "ایدئولوژی" نیز خود ذهنی است و توجیه عقلی ندارد و بنابراین خود گونه ای آیه پرستی و جزم اندیشی است. به بیان دیگر، اگر رهایی از جزم اندیشی و تعصب را هدفی عقلی بیانگاریم، ارزش را از ساحت عقل بیرون نرانده ایم. اما اگر دلبستگی و تعهد را خارج از ساحت عقل قرار دهیم، در آن صورت کل پروژه نقد ایدئولوزی در فلسفه پوزیتیویستی را بر یک اصل ارزشیِ از نظر عقلی توجیه ناپذیر، یعنی یک آیه جزمی،استوار کرده ایم. به این معنا، فلسفه پوزیتیویسم یا خود در معرض همان نقدی است که از دین و متافیزیک می کند، یا خود همان قدر بر گونه ای ایمان استوار است که باورهایِ دینی و نظامهای متافیزیکی.

براساس تحلیل هابرماس، این دوراهی نامطلوب پی آمد اجتناب ناپذیرِ مفهوم محدود عقل در فلسفه پوزیتیویسم است: از چشم انداز پوزیتیویسم، یک تجلیِ ویژه عقل، یعنی شکل عِلمی آن، دارای حقی ویژه و انحصاری در حوزه نظری است. اندیشه علمی که از نظر ارزشی بیطرف انگاشته شده است تنها یک رابطه موجه با عَمَل دارد و آن هم رابطه ابزاری-تکنیکی است. پس آن پرسشهای عَمَلی که از نظر فنی توجیه ناپذیرند، و ملاحظات مربوط به کارایی ابزاری کمکی برای پاسخ به آنها نمی کند، راه حل عقلی ندارند. این گونه پرسشها در تحلیل نهایی باید به تصمیمهایی واگذار شوند که فاقد پایه و اساس عقلی هستند — تصمیمهایی که بیانگر انتخاب دلبخواهانه میان راه های گوناگونند.

پس، به گمان هابرماس، پایه ای ترین پی آمد پروژه فکری پوزیتیویسم پذیرش بی چون و چرای عقل ابزاری – تکنولوژیک است. می توان از ابزار و فنونی که علم در اختیار ما می گذارد برای رسیدن به هدفهایی ویژه استفاده کرد. داده هایی که علوم تجربی در اختیار ما می گذارند، مبنای رسیدن به قوانینی هستند که خود به نوبه امکان پیش بینی های آزمایش شدنی را میسر می کنند. قوانین علمی هم جای معیارهای سنتی برای درستی و غلطی عمل (کنش) را می گیرند و هم روشهای علمی را جانشین روشهایی می کنند که بر اساس تجربه در صنایع دستی به دست آمده اند. پس می توان گفت که برداشت پوزیتیویستی از روش علمی و دانش و نقد سنت در نهایت پاسخی ویژه است به پرسش بنیادی اجتماعی – سیاسی در جامعه های پیشرفته صنعتی، یعنی پرسش درباره رابطه میان پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی.

فلسفه پوزیتیویسم، که در دهه های 30 تا 50 قرن بیستم فلسفه حاکم بر کشورهای انگلوساکسون و اسکاندیناوی بود، در نیمه دوم قرن بیستم از دیدگاههای فلسفی گوناگون و حتی متضاد به زیر پرسشهای انتقادی رفته است. و گفتنی است که چه بسا پاره ای از بنیادی ترین و موثرترین انتقادها به این مکتب فلسفی از جانب فیلسوفانی بوده است که خود به سنت فلسفه تحلیلی تعلق داشته اند. (پانویس: برای مثال می توان از جان رالز، ویلارد کواین، و هیلاری پاتنم سه فیلسوف برجسته معاصر نام برد که پیش انگاشتهای بنیادی پوزیتیوسم را به زیر پرسش بردند. جالب است که از کواین و هیلاری پاتنام از شاگردان کارنپ بوده اند.) با این حال پوزیتیویسم هنوز خارج از حوزه فلسفه نفوذ بسیار دارد و بیانگر گرایشی نیرومند در روح حاکم بر تمدن معاصر است. از جمله پیش انگاشتهای بنیادی پوزیتیویسم که هنوز در حوزه های گوناگون علوم اجتماعی به ویژه از جانب بسیاری پژوهشگران علوم سیاسی پذیرفته است بیطرفی ارزشی اخلاقی در مقام یک آرمان علمی است. هابرماس در آثار دهه شصت، کوششهای نظری گوناگون برای فهم ساحت سیاست در دنیای معاصر را در چهارچوب چند الگوی نظری مورد بحث قرار داده است که از میان آنها، همان طور که خواهیم دید، یکی یکسره و دیگری به شدت زیر نفوذ فلسفه پوزیتیویسم هستند.

سه الگوی نظری برای فهمِ ساحت سیاست و ارزیابی کنشِ سیاسی در تمدن علمی معاصر:

هابرماس در مقاله "علمی شدن سیاست" که در سال 1968 به چاپ رسید، سه الگوی گوناگون برای ارزیابی کنش سیاسی و شناخت ساحت سیاست در دنیای معاصر را موضوع تحلیل انتقادی قرار داد.[۲۴] او با مقایسه این سه الگو کوشید ویژگیها و کاستیهای یکی از پر نفوذترین و پرقدرت ترین ایدئولوژیهای حاکم بر زمان ما را نشان دهد و الگویی برای فهم و توضیح ساحت سیاست ارائه کند که در شکل نقد ایدئولوژیهای حاکم پاسخگوی نیازهای دنیای معاصر باشد. به نظر هابرماس یک معیار مهم برای ارزیابی

الگوهای نظری این است که آیا آنها توانایی پاسخ به یک پرسش کلیدی جامعه صنعتی معاصر را دارند یا نه. او این پرسش را چنین صورت بندی می کند:

"چگونه می توان به رابطه میان پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی، رابطه ای که امروز هنوز زیر پوششی بدوی، سنتی، و انتخاب نشده unchosen است، اندیشید و آن را به زیر فرمان بحث عقلی درآورد؟"[۲۵]

هابرماس در مقاله ای زیر عنوان "پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی" کوشیده است که اهمیت این پرسش را روشن کرده و چند پاسخ ممکن به آن را از چند چشم انداز نظری گوناگون ارزیابی کند. مقاله با بحث درباره پرسشی مشابه آغاز می شود که در آثار نویسندگان بسیاری به شکلهای گوناگون طرح شده است – پرسش درباره رابطه میان علم و ادبیات . برای مثال، آلدس هاکسلی در کتابِ *ادبیات و علم* رابطه میانِ علوم طبیعی، مانند فیزیک و شیمی، و هنرهای ادبی، مانند شعر و رمان، را همچون رابطه میان دو فرهنگِ بیگانه موضوع بحث قرار داده است. به نظر هاکسلی ادبیات به تجربه های خصوصیِ private experiences عالم درون می پردازد، در حالی که موضوع علوم طبیعی تجربه های همگانی public experiences از جهان عینی مشاهده پذیر است. هاکسلی جهانِ ادبیات را بدین گونه توصیف می کند:

"جهان ادبیات جهانی است که در آن آدمها متولد می شوند، زندگی می کنند، و در پایان می میرند؛ جهانی که در آن آدمها به هم عشق و نفرت می ورزند، و پیروزی و تحقیر و امید و یاس را تجربه می کنند: جهان رنج و لذت، جنون و عقل، حیله و مصلحت؛ جهان فشارهای اجتماعی و انگیزه های فردی، عقل و احساس، غریزه ها و قراردادها؛ جهان زبان مشترک و احساسها و شور و هیجانهای اشتراک ناپذیر..."[۲۶]

کار علم البته پرداختن به این گونه "زیست جهان" نیست که همواره با فرهنگهای ویژه پیوند دارد و با زبان طبیعی عینیت می یابد و توصیف می شود. دانشمند در مقامِ دانشمند به عالمی دیگر می پردازد:

"یک متخصص شیمی یا فیزیک یا فیزیولوژی در مقام یک دانشمند در عالَمی یکسره متفاوت زندگی می کند. نه در عالَم پدیده ها، بلکه در عالَم ساختارهای پرداخته و استنتاج شده ، نه جهانِ حادثه های یکتا و کیفیتهای متنوع، بلکه جهان سامان بندیهای کَمّی شده [و قابل اندازه گیری]." [27]

به این ترتیب، هاکسلی زیست جهان اجتماعی را در برابر عالَم بی جهانِ واقعیتهایِ علمی قرار می دهد و می کوشد به این پرسش پاسخ گوید که چگونه می توان نیروی عظیمی را که دانش علمی در اختیار بشریت گذاشته است خردمندانه در زیست جهان اجتماعی به کار برد. پاسخ او در پایان این است که باید در انتظار ظهور هنرمندی بزرگ نشست که بگوید چگونه تجربه های خصوصی و اشتراک ناپذیرمان را با

فرضیه های علمی هم آهنگ و هم آواز کنیم و با این فرضیه ها آن تجربه ها رابفهمیم و شرح دهیم. (توضیح بیشتر؟)

به گمان هابرماس، پاسخ هاکسلی پایه در برداشت مکانیکی او از ارتباطِ میان جهان علم و جهان ادبیات دارد و در نتیجه پیشنهاد او برای چگونگی کاربست دانش علمی در زیست جهان اجتماعی نادرست و غیرعَمَلی است. مهمترین چیزی که هاکسلی ندیده می گیرد این است که دانش به دست آمده از علوم تجربی تنها از راه کاربرد فنی و به منزله دانش فنی می تواند در زیست جهان ادغام شود و نیرویِ سلطه فنی انسان را گسترش دهد. دانش علمی نمی تواند بدون میانجی به گونه ای خودآگاهی و آن نوعِ دانشِ عَمَلی تبدیل شود که بتواند راهنمای کنشهای اجتماعی باشد. محتوای علوم تنها با میانجی نتایج عَمَلی پیشرفت فنی بر زیست جهان اجتماعی اثر می گذارد. دانش درباره فیزیک اتمی خود به خود و مستقل از کاربرد فنی آن هیچ اثری بر تفسیر ما از زیست جهان اجتماعی مان ندارد. آثار هنری از تامل بر فاجعه هیروشیما حاصل می شوند نه از ساختن فرضیه درباره تبدیل جِرم به انرژی. و به این معنا جدایی میان علم و ادبیات پرهیز نا پذیر است.

به نظر هابرماس، مشگل رابطه میان ادبیات و علوم تنها بخشی کوچک است از این پرسش بسیار کلی تر که: "چگونه می توان دانش قابل استفاده فنی را به شعور عَمَلیِ زیست جهانِ اجتماعی ترجمه کرد؟" به بیان دیگر، پرسش درباره دو فرهنگ رقیب یعنی ادبیات و علوم به راستی بخشی است از همان پرسش بنیادی درباره تمدن علمی معاصر که پیشتر یاد کردم: "چگونه می توان به رابطه میان پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی، رابطه ای که هنوز زیر پوششی (در وضعیتی) بدوی و سنتی و انتخاب نشده است، اندیشید و آن را به زیر نظارتِ بحث عقلی درآورد؟" [۲۸]

از آنجا که پیشرفت فنون در سراسر تاریخ بر زندگی اجتماعی بشر اثر داشته است، این پرسش از یک جهت پرسشی قدیمی است. اما، به علت جایگاه ویژه علم و تکنولوژی در جامعه معاصر، این پرسش داری اهمیتی ویژه برای جامعه های پیشرفته صنعتی معاصر است، و به همین دلیل آگاهی و حساسیت نسبت به مشگلات مربوط به رابطه پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی نیز نسبتا جدید است. امروز حجمِ عظیم دانش فنی دیگر محدود به فنون حاصل از حرفه های سنتی نیست. امروز دانش فنی در اساس همان کاربرد عَمَلی دانش عِلمی است.

همان طور که پیشتر دیدیم در برداشت کلاسیک توانائیهای فنی که در حوزه کار اجتماعی به کار گرفته می شود از دانش نظری به دست نمی آیند. پیشرفتهای فنی نتیجه فراگیری وعمل بر اساس مهارتهای سنتی درون هر حرفه هستند. موضوع دانش نظری، نه ساحت تغییر پذیر امور انسانی، بلکه جوهر و طبیعت تغییرناپذیر امور است. اندیشه و تئوری علمی تنها می تواند با شکل دادن به زندگی کسانی که درگیر فعالیت علمی و نظری هستند اعتبارِ عملی پیدا کند. فهم عالم کیهانی خود هنجارهای رفتار انسانی را در

اختیار کسی می گذارد که مشغله ذهنی اش شناخت علمی جهان است. خلاصه این که تئوری تنها از راه کنشهای فرد فیلسوف اهمیت عَمَلی می یابد. (تکراری؟)

این برداشت از رابطه میان علم و کنش در زیست جهانِ اجتماعی تا اوائل قرن نوزدهم همچنان حاکم بود و در نظام آموزشی ادغام شده بود. در ابتدای آن قرن این شعار که دانش علمی منبع فرهنگ است بیانگر جدایی دانشگاه از آموزشگاههای فنی-حرفه ای بود، و شکلهای پیش صنعتی کارِ حرفه ای اجازه نمی داد که علوم نظری راهنمای کنش اجتماعی باشند. به رغم دگرگونیهای بنیادی در نظام سیاسی، کاراجتماعی هنوز زیر سلطه ساختارهای پیش صنعتی بود و بنابراین هنوز می شد در چهارچوب نظریه کلاسیک به رابطه میان علم و کنش اندیشید. هنوز می شد بر این عقیده بود که علوم و حوزه کنشهای اجتماعی از دو مسیر جدا به یکدیگر می رسند: اول از راه استفاده فنی از دانش علمی و دوم از راه روندهای آموزش فردی و فراگیری فرهنگ در ضمن تحصیلات آکادمیک دانشگاهی. (ناروشن؟) حتی امروز (در دهه شصت) در نظام دانشگاهی آلمان هنوز این افسانه پذیرفته می شود که علوم از راه روندهای آموزشی بر زندگی دانشجویان اثر می گذارند و برای دانشجویان به طور فردی نقش راهنمایی کننده فردی دارند. (پانویس: مقاله ؟ که در سال 6؟ نوشته شده است)

از میانه قرن نوزدهم، روشهای علمی در روندهای تولید دگرگونی انقلابی ایجاد کردند. سپس به تدریج قدرت سلطه فنی بر طبیعت، که در پس پیشرفتهای چشم گیر علوم طبیعی جدید ممکن شده بود، در حوره های گوناگون اجتماع نیز بازتاب یافت و به سلطه فنی هرچه گسترده تر در جامعه انجامید. امروز برای هر حوزه اجتماعی- فرهنگی که بتواند به نظامی جدا و مستقل تبدیل شود، یک دیسیپلین (رشته) جدید پژوهشی در علوم اجتماعی پدید آمده است. و ویژگی مهم رشته های مختلف علوم طبیعی و اجتماعی کاربرد فنی آنها و قابلیت استفاده اقتصادی از آنهاست. از سوی دیگر، تولید و مدیریت در نظام صنعتی و پیشرفت فنی نیز در شکل بازخوران بر حوزه های علمی تاثیر می گذارند. در نتیجه امروز علم و تکنولوژی و صنعت و مدیریت همگی در شکل یک نظام پیوسته در آمده اند که در آن فعالیت نظری علمی و کاربرد فنی دانش علمی در صنعت و تولید تاثیر دوجانبه بر یکدیگر دارند.

روشن است که امروز، برخلاف گذشته، اثرگذاری قلمرو حرفه ای بر مطالعات دانشگاهی به معنای آن نیست که قلمرو حرفه ای نسبت به علوم بیگانه است. اما پیوند نزدیک و رابطه تنگاتنگ علوم و تکنولوژی همراه است با بیگانگی علوم از فرهنگ و مطالعات ادبی. پس اعتقاد فلسفی ایدالیسم آلمانی که دانش علمی منبع فرهنگ است دیگر در مورد علوم تجربی صادق نیست. (ناروشن؟) تئوری دیگر نمی تواند از راه فرهنگ اومانیستی به یک نیروی عَمَلی تبدیل شود. زیرا پاسخگویی به مشگلات مربوط به سلطه فنی طبیعت و جامعه به معنای حل مشگلات زیست جهان اجتماعی نیست . سلطه علمی بر طبیعت و جامعه خود به خود پاسخی بر مشگلات اجتماعی نیست و بنابراین ما را از کوشش برای پاسخ به مشگلات

عملی بی نیاز نمی کند. پس توانایی در سلطه که با پیشرفت علوم تجربی ممکن شده است نباید با توانایی عَمَلی، یعنی، توانایی برای کنش باز اندیشیده شده، اشتباه شود. اما آیا این به معنای آن است که وظیفه راهنمایی کنش یکسره از شانه علوم برداشته شده است؟ پاسخ هابرماس به این پرسش منفی است. اما بازگشت به نظریه کلاسیک سیاست نیز دیگر ممکن نیست، و پرسش کلیدی درباره رابطه میان تکنولوژی و زیست جهان اجتماعی را نمی توان با فلسفه کلاسیک پاسخ داد.

"اگر تکنولوژی ادامه علم است، و منظور من از تکنولوژی همان اندازه فنون نظارت بر طبیعت است که فنون اثر گذاشتن بر رفتار اجتماعی انسان، پس جذب کردن این تکنولوژی در زیست جهان عَمَلی، یعنی آوردن این نظارتِ فنی به حوزه رابطه اجتماعی انسانهای کنشگر، به واقع نیاز به بازاندیشی علمی (عقلی) دارد. افق پیش علمی تجربه، هنگامی که ساده لوحانه ... محصولات فشرده ترین فعالیت عقلی انسانی را در خود جذب (ادغام) می کند incorporate، کودکانه می نماید."[۲۹]

هابرماس، براساس این توصیف از وضعیت علم و تکنولوژی و رابطه آنها با زیست جهان اجتماعی در جامعه های پیشرفته معاصر، به این نتیجه می رسد که، برخلاف تصور بسیاری از متفکران ایدالیست قرن نوزدهم، "فرهنگ و آموزش دیگر نمی توانند به بُعد اخلاقی به معنای نگرش و کنش فردی محدود شوند. بجای آن، در بعد سیاسی، راهنمای نظری کنش باید از فهم علمی جهان شروع کند proceed . رابطه میان پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی و ترجمه [و انتقال] دانش عِلمی به حوزه شعور عَمَلی مسئله فرهیختگیِ خصوصیِ فرد نیست."[۳۰]

در دنیای معاصر، تبدیل دانش عِلمی به راهنمای عَمَلی نمی تواند به کوشش فرد در حوزه خصوصی آموزش علمی محدود شود، و تنها در سطح سیاسی و به شکلِ انتقال دانش از نظر فنی قابل استفاده به ساحتِ زیست جهانِ اجتماعی ممکن است و بس. پس الگوی فکری مناسب برای پاسخ به پرسش درباره رابطه پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی ناگزیر باید به بعد سیاسی این رابطه بپردازد. به همین دلیل، ارزیابی هابرماس از الگوهای گوناگون مورد بحث او نیز پیوند مستقیم دارد با توانایی این الگوها برای فهم درست ساحت سیاست و ارزیابی کنش سیاسی در جامعه صنعتی پیشرفته معاصر. همان طور که پیشتر گفتم، هابرماس در مقاله "علمی شدن سیاست، سه الگوی نظری گوناگون را از این چشم انداز موضوع تحلیل انتقادی قرار داد.

اول الگوی ماکس وبر، عزم باوری (الگوی توجیه کنش سیاسی بر پایه تصمیمِ صاحبان قدرت (اتوریته) سیاسی):

ماکس وبر، جامعه شناس برجسته قرن بیستم در ادامه پروژه هابز برای علمی کردن سیاست کوشید پژوهشهای اجتماعی را از داوریهای ارزشی برهاند و با این کار به آنها استحکام علمی ببخشد. وبر کوشید

دانش حرفه ای و کنش سیاسی را با تعاریف روشن از یکدیگر جدا کند، تا بتواند میان وظائفِ خبرگان مسلح به دانش حرفه ای، از یکسو، و کنشِ سیاسیِ سیاستمدار، از سوی دیگر، فرق بگذارد. البته، به گمان او، سیاستمدار از دانش فنی خبرگان برای تصمیم گیریهای خود بهره می گیرد، ولی کاربردِ قدرتِ سیاسی، افزون بر دانش فنی، نیاز به اراده کسانی دارد که بر اساس دلبستگیهای فردی یا گروهی تصمیم به انجام کنش می گیرند و می کوشند آن تصمیم را اجرا کنند. به گمان وبر توجیه کنش سیاسی را در جامعه مدرن، فراسویِ دانش فنی خبرگان و مشاوران سیاسی، در نهایت باید در تصمیم و اراده سیاستمدارانی جستجو کرد که صاحبان واقعی قدرت سیاسی هستند. برای مثال، هنگامی که تصمیم گیری سیاسی نیازمند انتخاب میان دو دسته ارزشهای گوناگون است، پایه آن تصمیم، فراسوی دانش فنی موجود، انتخاب ارزشهای دلخواه آن سیاستمدار است، که به گمان وبر در پیِ فلسفه هیوم، در نهایت از پایه عقلی به بهره است. به بیان دیگر، در روند تصمیم گیری های سیاسی، عقلی بودن کاربردِ وسیله ها همراه است با غیرعقلی بودن جهت گیری نسبت به ارزشها و نیازها و انتخاب هدفها. خلاصه این که، به عقیده وبر، در جامعه مدرن یک تقسیم کار کامل وجود دارد میانِ، از یک سو، وظائف بوروکراتهای گوناگون که دانش فنی را در اختیار دارند و، از سوی دیگر، کار و وظائف رهبران سیاسی، که دارای غریزه کسب قدرت، تجربه کافی برای حفظ و کاربرد قدرت، و اراده قوی برای تصمیم گیریِ سیاسی هستند. به گمان وبر، این تقسیم کار برای علمی شدن سیاست پرهیز ناپذیر است. هابرماس این برداشت از کنش سیاسی و"عقلی شدن" سیاست را "عزم باوری" decisionism می خواند. یک پی آمد مهم الگوی فکری وبر، عزم باوری، این است که علمی شدن سیاست در جامعه مدرن به معنای قدرت سیاسی دانشمندان نیست؛ بلکه صاحبان واقعی قدرت سیاسی همان سیاستمداران هستند.[۳۱]

از آنجا که پیش انگاشتهای اصلی این الگو ریشه در اندیشه پوزیتیویستی دارد، پس مشگلات اصلی آن را نیز باید در همان فلسفه جستجو کرد. چه بسا مهمترین مشگل الگوی وبر این باشد که در آن تصمیم گیریهای سیاسی جامعه و نیز انتخاب میان نظامهای ارزشی اخلاقی گوناگون و متضاد از نظر عقلی توجیه ناپذیر است. به استدلال هابرماس، عزم باوری هنجارها را به تصمیمها فرومی کاهد، و این را نشانه آزاد اندیشی می پندارد.

به گمان او، پرسش مهم این است که آیا الگوی وبر برای مرحله کنونی عقلی شدن سیاست یا آنچه هابرماس "عقلی شدن سلطه" می نامد، معتبر است یا نه؟ به بیان دیگر، آیا این الگو بیانگر واقعیت روند تصمیم گیری سیاسی، یا رابطه میان دانش تخصصی خبرگان و کنش سیاسی، در جامعه های صنعتی غربی هست یا نه؟ پاسخ هابرماس به این پرسش منفی است. بسیاری از متفکران سیاسی معاصر نیز از الگویی دیگر برای فهم ساحت سیاست استفاده می کنند که می توان آن را الگوی تکنوکراتیک نامید.

الگوی دوم: عقل تکنوکراتیک

(به این بخش اضافه شود: مثالهای هابرماس برای توجیه الگوی پراگماتیک و نارسا بودن الگوی تکنوکراتیک)

در الگوی تکنوکراتیک، تصمیمهای رهبران سیاسی بیانگرِ نیازها و مقتضیات و ضرورتهای عینی نظام اجتماعی–اقتصادی هستند – نیازها و مقتضیات و ضرورتهایی که کشف و شناخت آنها وظیفه خبرگان و تکنوکراتهاست. در این الگو، برخلاف الگوی ماکس وبر، خبرگان دیگر در خدمت سیاستمدارن نیستند، بلکه به عکس آنچه تصمیم مستقلِ سیاستمدار می نماید، به راستی نیازها و مقتضیات و ضرورتهایی است که خبرگان و متخصصان (تکنوکراتها) در مکانیسمِ نظام اجتماعی–اقتصادی تشخیص داده اند و سیاستمدران در مقام عاملان اجرایی آنچه خبرگان و متخصصان تشخیص داده اند به اجرا درآورده اند.

پس در الگوی تکنوکراتیک، برخلاف الگوی پیشین، "وابستگی خبرگان و متخصصان به سیاستمداران واژگون (وارونه) است. در این الگو، سیاستمدران به راستی وسیله ای در دست خبرگان و متخصصان علوم اجتماعی اند که در شرایط مشخص پی آمدهای عینیِ و شرطهای لازمِ منابع و امکانات تکنیکی موجود و نیز مناسبترین استراتژیها و قوانین سلطه را [بدون پیش داوری و بدون توجه به ملاحظات سیاسی و با استفاده موثر از منابع موجود] اندازه گیری و ارزیابی می کنند."[۳۲] در این وضعیت، انتخاب هدفهای جامعه واقع بینانه و نیز انتخاب وسیله ها برای واقعیت بخشیدن به آن هدفها یکسره عقلی است، اما تصمیم گیریهای جامعه به معنای دقیق واژه از مشروعیت دمکراتیک برخوردار نیستند. در این الگو، نظام اجتماعی – سیاسی یک نظام خودگردان است با عملکردی شبیه عملکرد یک اورگان (موجودِ) زنده در ارتباط با محیط بیرونی زیستی اش.

ویژگی کلیدیِ الگوی تکنوکراتیک برای سیاست و اجتماع این است که پرسشهای عَمَلی را به پرسشهای فنی تبدیل می کند و در نتیجه جایی برای بحث سیاسی درباره پرسشهای عَمَلی باقی نمی گذارد. عقلی بودن تصمیم گیریهایِ سیاسی محدود به این است که خبرگان مسائل اجتماعی با استفاده از علوم تجربی نیازهای واقعیِ ثبات و تعادل و رشد نظام اجتماعی را باز می شناسند و سیاستهای همگانی جامعه را بر پایه این نیازها صورت بندی می کنند. به این ترتیب نظام سیاسی در این الگو به یک سازمان اداری معقول فروکاسته می شود و در نتیجه وظیفه قلمرو همگانی که در اندیشه لیبرالِ کلاسیک بحث گسترده و بی محدودیت درباره پرسشهای مورد علاقه همگان است محدود می شود به این که وفاداری توده غیر سیاسی را برای مدیران و تکنوکراتهای صاحب قدرت تضمین کند. به این معنا، در الگوی تکنوراتیک قدرتِ سیاسی به قیمت قربانی شدن دمکراسی "توجیه عقلی" می یابد. هلموت شلسکی (Helmut Schelsky) این الگو را چنین توصیف می کند:

"قوانین و هنجارهای سیاسی جایشان را می دهند به مقتضیات و ضرورتهای تمدن علمی-فنی – ضرورتها و مقتضیاتی که دیگر به منزله تصمیم گیریهای سیاسی فرض نمی شوند و نیز نباید در مقام هنجارهای اعتقادی یا جهانبینی ها فهمیده شوند. به همین ترتیب ایده دمکراسی نیز معنای به اصطلاح کلاسیک خود را از دست می هد. بجای اراده سیاسی مردم ضرورتها و مقتضیات عینی پدیدار می شوند که انسان خود آنها را در شکل علم و کار خلق کرده است."[۳۳]

در وضعیتی که پژوهش، تکنولوژی، اقتصاد، و سازمان اداری جامعه همگی به شکل یک نظام یکپارچه خودگردان شده اند، پرسشی که هابرماس برای جامعه معاصر بنیادی تلقی می کند به طور مایوس کننده و چاره ناپذیری قدیمی و ازکارافتاره می نماید - یعنی این پرسش که جامعه معاصر چگونه می تواند بر امکانات فنی زندگی نظارت کند و توان فنی خود را به بخشی از زیست جهان اجتماعی تبدیل کند؟ در جامعه تکنوکراتیک این گونه پرسشها و ایده ها در بهترین حالت می توانند وسیله ای برای شکل دادن به افکار عمومی باشند و به عملی کردن آنچیزی کمک کنند که از چشم انداز ضرورتهای عینی، به هرحال باید اتفاق بیافتد.

به اعتقاد هابرماس، روشن است که نظریه استقلال و خودگردانی تحول فنی در جامعه های صنعتی معاصر نادرست است. "امروز شتاب و جهت گیری تحول و شکوفایی فنی بسته به سرمایه گذاریهای عمومی دارد. برای مثال در ایالات متحده امریکا، وزارتخانه های دفاع و موسسه های دولتی پژوهشهای فضایی بزرگترین منابع قراردادهای پژوهشی هستند. و در شوروی و هم وضعیتی مشابه وجود دارد. "[۳۴]

اما از چشم انداز نظریه انتقادی هابرماس، مهمترین مشگل این الگو این است که در آن جایی برای دمکراسی به معنای واقعی واژه نیست. یا دست کم معنای دمکراسی محدود به این است که شهروندان بی آن که خود وارد بحث بر سر پرسشهای پیچیده اقتصادی-اجتماعی-سیاسی شوند، بر تصمیم های خبرگان صحه می گذارند. در این الگو، شهروندان به راستی نقش مهم و برجسته ای در روند تصمیم گیری بر سر پرسشهای مورد علاقه شان ندارند. این خبرگان وتکنوکراتها هستند که به این پرسشها پاسخ می دهند، و کار سیاستمداران نیز تبلیغ و اجرای نتیجه گیریهای تکنوکراتهاست. نقش شهروندان در این روند بسیار منفعل است. انتخابات هر چند سال یک بار به راستی گونه ای مراسم رسمی است که وجه نمایشی آن به وجه واقعی آن می چربد و برخلاف آنچه می نماید بجای آن که بیانگر اراده همگانی باشد بیانگر نیازهای یک نظام اجتماعی-اقتصادی-سیاسی است، بی آن که وجه اجتماعی – انسانی این نیازها به طور وسیع موضوع بحث همگانی قرار گیرد –- بحثی که افزون بر خبرگان شهروندان عادی را نیز درگیر کند.

از چشم اندازِ این الگو توجیه عقلیِ کنشهای اخلاقی-سیاسی مکانیسمهایی است که ثبات، تعادل، رشد، و به طور کلی توانایی نظام اجتماعی-اقتصادی در ارتباط با محیط بیرون از خود و بده و بستان با آن

را تضمین کند. بدین ترتیب، اندیشه انتقادی درباره ارزشهای سنتی امری زائد می شود و جایش را می دهد به روشها و روندهایی که یک نظام می تواند بر اساس آنها به هدفهای خود برسد - روشها و روندهایی که برای مثال ثبات و تعادل نظام را حفظ و رشد آن را تضمین کند.

به اعتقاد هابرماس این برداشت از خود گردانی نظام اجتماعی عالیترین تجلی ذهنیت تکنوکراتیک است. در این، به قول هابرماس، آرمانشهر "منفی" حاکمیتِ سلطه فنی بر تاریخ، انسان تنها یک حیوان ابزار ساز نیست که تجلی خود را در دست آوردهای خود می بیند و به خود در ساخته های خود عینیت می بخشد، بلکه افزون بر آن موجودی است که هستی اش یکسره در یک دستگاه تکنیکی ادغام (یکپارچه) شده است. در این الگو، نگاه سنتی به جامعه در مقام نظامی از کنشها و واکنشهای میان انسانهایی که رفتارهای خود را آگاهانه از راه ارتباطِ زبانی با یکدیگر سامان می دهند یکسره رها شده و به جای آن جامعه یک نظام خود کار در نظر گرفته می شود که دارای گونه ای مکانیسم شبه غریزی برای حفظ و ثبات خود است و در نتیجه در آن جامعه روشنگری سیاسی شهروندان نالازم و زائد است. [۳۵]

این الگو بیانگر ویژگیهای تمدنی است که در آن علم، تکنولوژی، و صنعت و اداره انسانها در روندی دایره وار در هم پیچیده اند و تبدیل به نظامی شده اند برای سلطه فنی روبه فزونی بر طبیعت و جامعه. در این وضعیت، رابطه تئوری و عمل محدود شده است به کاربرد روشها و فنونی که با علوم تجربی تضمین شده اند، و "عقلی شدن" زندگی اجتماعی به کاربرد "عقلی" این روشها و فنون فروکاسته شده است.

در پشت این برداشت از ساحت سیاست در جامعه انسانی این نظریه پرسش انگیز نهفته است که بخردانه بودن یک نظام اجتماعی در تناسب است با این که آن جامعه تا چه درجه زیر سلطه یک نظام خودگردانِ سیبرنتیک رود و چرخش اجتماع تا چه درجه با کاربرد تکنیکهای موثر انجام شود. (تکرار جمله پیشین) به گمان هابرماس اما هیچ دلیلی نیست که فرض کنیم که توانایی سلطه فنی بر روندهای عینی شده همان حاکمیت عقل عَمَلی بر روندهای تاریخی است. "ظرفیت سلطه ای را که به مدد علوم تجربی به دست آمده است نباید با توانایی برای کنش عقلانی یکی گرفت."[۳۶]

هابرماس درباره معنای بخردانه شدن تاریخ در عباراتی که یادآور جمله معروف مارکس در "هجدهم برومر لویی بناپارت"[۳۷] است چنین می گوید:

"ریشه نابخردانه بودن تاریخ این است که ما [انسانها] تاریخ را "می سازیم"، اما نه آگاهانه. پس بخردانه کردن تاریخ نمی تواند با گسترش سلطه اقلیتی [سلطه گر] و دخل و تصرف کننده بر بقیه بشریت عملی شود. بخردانه شدن تاریخ نیاز به مرحله ای برتر از بازاندیشی و سطحی بالاتر از خودآگاهی انسانهایی نیاز دارد که با تعهد در جهت رهایی پیش می روند."[۳۸]

پیروزی ذهنیت تکنوکراتیک به معنای سقوط و شکست نهایی الگوی لیبرال از قلمرو همگانی است که در قرن هیجدهم پدید آمد و به رغم این که در دوران ما دچار ضعف چشم گیر شده است هنوز در دمکراسیهایِ رفاهِ اجتماعیِ Welfare State democracies دوران ما به زندگی ادامه می دهد. در الگوی تکنوکراتیک جایی برای عقلی کردن و مشروعیت بخشیدن به نهادهای اجتماعی از راه بحث و گفتگوی آزاد (بدون محدودیت) در قلمرو همگانی نیست و نیازی به نهادی شدن بحث و گفتکو درباره پرسشهای مورد علاقه همگان احساس نمی شود. در این الگو، همان طور که دیدیم، بحث و گفتگو همگانی دست بالا بیانگر نیاز به روابط عمومی ای است که بتواند وفاداری توده غیر سیاسی را برای خبرگان صاحب قدرت تضمین کند.

سوم، الگوی پراگماتیک

هر دو الگوی پیشین پرسشهای عَمَلی را به پرسشهای فنی (تکنیکی) فرو می کاهند و در نهایت پرسشهای عملی را از ساحت بحث عمومی بیرون می رانند. در الگوی اول (عزم باوری)، تنها نقش شهروندان مشروعیت بخشیدن به قدرت گروهای حاکم با تایید آنها در رای گیریهای (انتخابات) دوره ای است. تصمیم گیری سیاسی مشروعیت می یابد ولی به معنای دقیق واژه توجیه عقلی ندارد. تصمیم های سیاسی بر اوتوریته بحث عقلی میان شهروندان درساحت همگانی استوار نیستند. اما در الگوی دوم (تکنوکراتیک) کاربرد قدرت توجیه عقلی می یابد اما به قیمت قربانی شدن دمکراسی. معنای فروکاستن قدرت سیاسی به اداره عقلی جامعه گونه ای اداره جامعه است که تنها راهنمای آن ضرورتها و مقتضیاتِ عینی نظام اجتماعی، مانند ثبات، رشد، تعادل، انعطاف پذیری نسبت به محیط، و غیرو هستند. در این گونه اداره جامعه نیز، ساحت همگانی از همه وظائفش جز وظیفه توجیه شایستگی های حرفه ای مقامهای مسئول تهی می شود. در هیچیک از این دو الگو درگیری شهروندان در بحث عقلی و بدون محدویت درباره پرسشهای همگانی نقش تعیین کننده در تصمیم گیریهای سیاسی – اجتماعی جامعه ندارد.

هابرماس الگوی سومی را در برابر این دو الگو می گذارد که (الف) جهت گیریهای فلسفی آن ریشه در سنت فلسفی پراگماتیسم در آثار متفکرانی مانند چارلز پرس Charles Peirce، ویلیام جیمز Willina James، و جان دوییJohn Dewey دارد، و (ب) ادامه دهنده سنت فکری روشنگری کلاسیک است.

(الف) یکی از ویژگیهای برجسته فلسفه پراگماتیسم به زیر پرسش بردن دوگانیهای (دوگانگی ها) پایه ای و مطلق فلسفی مانند فرق گذاری میان واقعیت و ارزش است. به گمان جان دویی، ارزش ها و وسایل و فنونی که امکان واقعیت بخشیدن به آن ارزشها را فراهم می کنند به طور دوجانبه به یکدیگر وابسته اند و ارتباط میان آنها، برخلاف ادعای هیوم و پیروان پوزیتیویست او، ساده و یک جانبه (یک بعدی) نیست. از

یک سو، ارزشها ازلی و ابدی نیستند و تنها تا هنگامی به زندگی ادامه می دهند که بتوان آنها را با ابزارها و تکنیکهایی پیوند داد که برای واقعیت بخشیدن به آنها ضروری هستند. پس هدفهایی که به گونه ای و در وضعیتی نیاز انسانی انگاشته می شوند ولی وسیله یا فنی برای عملی کردنِ دست کم نسبی آنها وجود ندارد و امکان دست یافتن به چنین فنون و وسیله هایی حتی تصور پذیر نیست، به تدریج و متناسب با آن که کارکردِ عملی شان را از دست می دهند به آیه های خشک و جزمی (ایدئولوژی) تبدیل خواهند شد و از میان خواهند رفت. از سوی دیگر، پدید آمدن و بهبود یافتن تکنولوژیهای جدید تنها وسایلی برای واقعیت بخشیدن به ارزشهای سنتی نیستند. پدید آمدن تکنولوژی و امکانات فنی جدید به تدریج وضعیتهای جدید و دلبستگیهای جدید پدید می آورد و به پیدایش ارزشهای جدید خواهد انجامید.

روشن است که در این الگو وسیله و هدف یکسره از یکدیگر جدا نیستند و برهم اثر می گذارند. برای مثال، شهروندان جامعه ای که داشتن اتوموبیل شخصی را مطلوب می دانند و هر چه اتومبیلی سریعتر و پر قدرت تر باشد ارزشان برای آن شهروندان بیشتر است، اگر دریابند که استفاده از این وسیله نقلیه اثری بسیار منفی بر محیط زیست و در نهایت سلامت آنها دارد، چه بسا به این نتیجه برسند که اتومبیل شخصی وسیله ای مطلوب برای حمل و نقل نیست. از سوی دیگر، پیداست که تکنولوژیهای جدید همراه خود خواستها و نیازهای جدید ایجاد می کنند و خواستهای پیشین را قدیمی و از کار افتاده می کنند. یا ارزشهایی مانند فرمانبردار بودن زن در برابر شوهر که از هنجارهای حاکم بر جامعه های سنتی بودند، همراه با ایجاد امکان استقلال مالی برای زنان در جامعه های مدرن عقب مانده و از کار افتاده می نمایند و به تدریج ایدئولوژیک بودنشان بر همگان آشکار می شود. یا ارزشهایی مانند تعلیم و تربیت همگانی که در جامعه های سنتی مطرح نبودند و در نظامهای ارزشی قدما جایی نداشتند با ایجاد و گسترش توانایی تولیدی جامعه های مدرن به ارزشهای اجتماعی تبدیل می شوند که خود به پدید آمدن ارزشهای جدیدتری می انجامند. نمونه های دیگر ارزشها و هنجارهای سنتی که با پدید آمدن امکانات جدید در جامعه های مدرن عقب مانده و از کار افتاده شده اند عبارتند از باکره بودن دختران، حجت و حیای زنانه، فرمانبرداری محض از پدر، صرفه جویی، و جز آن.

از آنجا که در دو الگوی پیشین، یعنی الگوی عزم باورانه و الگوی تکنوکراتیک، ارتباط دو جانبه (یا دیالکتیکی) میان ارزش و واقعیت یکسره ندیده گرفته شده است، برداشت آن دو الگو از ساحت سیاست نادرست و گمراه کننده است. هابرماس درباره ارتباط دوجانبه میان دانش فنی خبرگان و کاربست آن به وسیله سیاستمداران برای رسیدن به هدفها و خواستهای اجتماعی، در مقاله "علمی شدن سیاست و افکار عمومی" چنین می گوید:

"در الگوی پراگماتیک جدایی کاملِ وظیفه خبرگان از وظیفه سیاستمداران جایش را به ارتباط دوجانبه میان این دو می دهد. این ارتباط دوجانبه نه تنها توجیه ایدئولوژیک کاربرد قدرت را از

بین می برد، بلکه کاربرد قدرت را به موضوعی برای بحث عقلی بر اساس پژوهشهای علمی تبدیل کرده و به این ترتیب آن را یکسره دگرگون می کند. به رغم الگوی تکنوکراتیک، [در دوران ما] خبرگان بر سیاستمداران حاکم نشده اند و سیاستمداران یکسره زیر حاکمیتِ واقعیتِ ضرورتهای نظام اجتماعی نیستند و قدرت تصمیم گیریشان افسانه محض نیست. و نیز به رغمِ پی آمدهای الگوی عزم باورانه، سیاستمداران ساحت ویژه ای، فراسوی ساحت کنشهایِ به ضرورت عقلی شده [فنیِ]، برای خود حفظ نمی کنند که در آن تصمیم گیری درباره پرسشهای عملی تنها برپایه ِاعمال اراده صورت می گیرد. از یک سو، شکوفایی فنون (تکنیکهای) جدید تابعی است از نظامهای ارزشی، یعنی افقی از نیازهای بشری و تفسیر های تاریخی –اجتماعی از این نیازها... و از سوی دیگر، این تفسیرهای تاریخی – اجتماعی از نیازهای بشری که در نظامهای ارزشی بازتاب یافته اند، خود براساس معیار واقعیت پذیر بودن با امکانات فنی موجود آزمایش می شوند. بدین ترتیب، نظامهای ارزشی تا اندازه ای تایید و پذیرفته می شوند، تا اندازه ای رد و به کناری گذاشته می شوند، صورت بندی تازه می یابند و چه بسا ویژگیِ جزمی شان (ایدئولوژیکشان) را از دست می دهند ."[39]

به گمان هابرماس، درکِ درستِ ارتباط دوجانبه میانِ ارزشها و وسایلِ فنی لازم برای ارضای آنها، راه را برای اندیشه جدی و عقلی درباره یکی از پرسشهای بنیادی تمدن معاصر، یعنی رابطه میان پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی باز خواهد کرد. این رابطه امروز هنوز در شکل سنتی و ابتدایی اش فهمیده می شود. پرسش درباره رابطه پیشرفت تکنیکی و زیست جهان اجتماعی پرسشی قدیمی است. اما ویژگی شکل امروزی این پرسش ناشی از این است که تکنیکهای موجود دیگر محدود به دست آوردهای صنایع دستی سنتی نیستند و امروز شکل علم و تکنولوژی به خود گرفته اند. افزون بر این، پرسشهای عَمَلی دیگر نمی توانند به سادگی با سنت تعریف شوند، بلکه باید با میانجی شعور تاریخی و اجتماعی بازاندیشیده شوند و موضوع بحث انتقادی قرار گیرند. پس، از یکسو، بحث عقلی نمی تواند تنها به کاربرد هنجارهای سنتی محدود شود، زیرا در دنیای مدرن اعتبار طبیعی هنجارهای سنتی از بین رفته است. "تاریخ باوری historicism اعتبار سنتی- طبیعیِ نظام های ارزشی را از آنها گرفته است."[40] و از سوی دیگر، بحث عقلی نمی تواند تنها به بحث وسائل فنی محدود شود. "زیرا سلطه علمی بر طبیعت و روندهای اجتماعی – به بیان دیگر، تکنولوژی، انسان را از کُنش اجتماعی بی نیاز نمی کند. امروز نیز، مانند گدشته، تضادها و اختلافهای سیاسی - اجتماعی باید حل شوند، دلبستگی ها باید واقعیت یابند، و تفسیرها باید در کنشها و میان-کنشهای شکل گرفته در زبان روزانه جستجو (بیان؟) شوند. در دنیای ما، اما، نظام دست آوردهای فنی (تکنیکی) است که پرسشهای عَمَلی را تعیین می کند."[41]

اثر پیشرفت فنی بر زیست جهان اجتماعی تاکنون بدون جهت گیری آگاهانه همچون ادامه تاریخ طبیعی بوده است. در نتیجه گسترش عقلانیت در جامعه های صنعتی پیشرفته تنها در بعد عقل فنی صورت گرفته است که برای بخردانه شدن نظام اجتماعی کافی نیست. از چشم اندازِ الگوی پیش نهادی هابرماس جامعه معاصر به گونه ای تامل و باز اندیشی نیاز دارد که تمرکز آن نه بر وسائل فنی باشد و نه بر کاربست هنجارهای رفتاری سنتی - تامل و بازاندیشی ای که با آن بتوان امکانات اجتماعی ای را که در پی پیشرفتهای دانش تکنیکی برای بشریت فراهم آمده است با پرسشهای عملی زندگی اجتماعی پیوند زد و برپایه این پیوند راه و رسم زندگی اجتماعی مطلوب را معین کرد.

"انسان با پی آمدهای اجتماعی-فرهنگی برنامه ریزی نشده پیشرفت فنی این چالش را پیش روی خود گذاشته است که نه تنها بر سرنوشت اجتماعی خود اثر بگذارد بلکه بر آن نظارت کند. و پاسخ به این چالش تکنولوژی تنها با تکنولوژی میسر نیست. پاسخ به چالش تکنولوژی نیاز به دامن زدن به بحث و گفتگوی سیاسی دارد که بتواند به طور بخردانه نیروهای بالقوه ای را که در پی دانش فنی پدید آمده اند در پیوندی بازاندیشه شده با دانش عَمَلی و اراده انسانی قرار دهد. چنین بحث و گفتگویی از یکسو ذهن کسانی را که درگیر فعالیت سیاسی هستند نسبت به برداشت سنتی از منافع و دلبستگیهایشان درباره آنچه از نظر فنی ممکن و معقول است آگاه و روشن می کند. و از سوی دیگر، آنها را قادر به این می کند که، در پرتو تفسیرهای جدید از نیازهایشان، درباره مسیر و شتاب شکوفایی دانش فنی به داوری بخردانه بنشینند."[۴۲]

از آنجا که جهت گیری و شتاب پیشرفت فنی در دنیای ما موضوع بحث و گفتگوی انتقادی همگانی نیست، جامعه معاصر همواره توانائیهای فنی جدیدی خلق می کند که شکلهای زندگی موجود برایشان آمادگی ندارند. پتانسیلهای جدید برای گسترش سریع قدرتِ سلطه فنی به روشنی تمام بیانگر بی تناسبیِ میانِ نتایجِ عقلانیت یکسره سازمان یافته و هدفهای اندیشه نشده و نظام های ارزشی جزمی و ایدئولوژیهای از اعتباز افتاده اند.[۴۳] چه بسا توانایی فنی برای استفاده از انرژی انم یا توانایی فنی برای cloning مثالهای خوبی برای وضعیتی هستند که در آن نظامهای ارزشی حاکم پاسخگوی شتاب و گسترش سریع تکنولوژی و گسترش توانایی فنی نیستند. به اعتقاد هابرماس، موفقیت در جهت دادن به رابطه میان پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی تنها به این شرط ممکن است که بتوانیم رابطه دیالکتیکی میان توانائیهای فنی و اراده همگانی را موضوع باریک اندیشی قرار داده و تصمیم درباره چگونگی جذب تواناییهای فنی در زیست جهان اجتماعی را بر پایه آنچه می توان "دلبستگی همگانی" public interest نامید استوار کنیم. و گفتن این که جهت عقلی دادن به رابطه میان تواناییهای فنی و زیست جهان و در نتیجه رها کردن جامعه از رابطه های سلطه نیاز به بحث و گفتگوی آزاد و بی محدویت همگانی دارد به معنای آن است که انجام این وظیفه را نمی توان و نباید به عهده متخصصان و خبرگان گذاشت.

"سلطه [اجتماعی] را نمی توان با نیروی سلطه فنی از میان برداشت (از بین برد). زیرا اولی به راحتی می تواند پشت دومی پنهان شود. خردستیزی سلطه را که امروز به یک خطر برای زندگی دستجمعی تبدیل شده است تنها با ایجاد یک روند تصمیم گیری سیاسی می توان مهار کرد که با اصل بحث همگانی و رها از هرگونه سلطه پیوند داشته باشد. امروز تنها امید ما برای عقلی کردن ساختارهای قدرت در این است که شرایط مناسب برای اندیشیدن از طریق گفتکو و بحث عقلی است. گستردن دانش از نظر فنی قابل استفاده نمی تواند به تنهایی در جایگاه نیروی رستگاری بخش اندیشه بنشیند."[۴۴]

اما کارکرد (وظیفه) ایدئولوژیک ذهنیت تکنوکراتیک - یعنی ذهنیتی که تصمیم گیری سیاسی را چیزی جز پیروی از تشخیص خبرگان از مقتضیات و ضرورتهای نظام اقتصادی-اجتماعی نمی انگارد - درست این است که راه را بر این گونه تامل و بازاندیشی ببندد، یعنی، در پشت ظاهرِ ضرورت عینی آن دلبستگیهای گروهی را پنهان کند که در عمل جهت گیری تحول تکنیکی را تعیین می کنند.

"این ادعا که تصمیمهای مهمِ سیاسی فروکاسته شده اند به پیروی از مقتضیات و ضرورتهای آشکار فنونی که علوم در اختیار ما گذاشته اند، و بنابراین دیگر نمی توانند با توجه به ملاحظات عملی ارزیابی شوند، خود در نهایت دلبستگیهای از پیش موجود ولی اندیشه نشده و تصمیمهای پیش علمی را پنهان می کنند."[۴۵]

دمکراسی و قلمرو همگانی در الگوی هابرماس

همان طور که دیده ایم، دو الگوی عزم باوری و تکنوکراتیک پرسشهای عَمَلی را به پرسشهای فنی (تکنیکی) فرو می کاهند و هریک به شیوه ویژه خود بحث همگانی در پرسشهای عملی را ناممکن می کند. در هیچیک از این دو الگو شرکت شهروندان در بحث عقلی و بدون محدودیت درباره پرسشهای همگانی نقشی تعیین کننده در تصمیم گیریهای سیاسی — اجتماعی جامعه ندارد، و بنابراین دمکراسی مفهومی کلیدی در این دو الگو نیست. به عکس، تاکید هابرماس بر اهمیت بحث و گفتگویِ عقلیِ آزاد و بی محدودیت همگانی میان شهروندان برای تصمیم گیری درباره پرسشهای سیاسی-اجتماعی مهم جامعه، به جای محول کردن این تصمیمها به خبرگان و متخصصان، بیانگر جایگاه مهم دمکراسی در الگوی نظری اوست. هابرماس در مقاله "پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی" پرسش در باره رابطه میان پیشرفت فنی و زیست جهان را در شکل رابطه میان تکنولوژی و دمکراسی چنین صورت بندی می کند: "چگونه می توان نیروی نظارت فنی را با توافقِ عقلی شهروندانِ درگیرِ پرسشهای سیاسی انجام داد؟" اما او پیش از ورود به بحث درباره این پرسش بنیادی دو مفهوم کلیدی این بحث، یعنی "دمکراسی" و "تکنولوژی" را

تعریف می کند. منظور او از "دمکراسی" آن "شکلهای نهادی ارتباط همگانی برای پرداختن به پرسشهای عملی است درباره این که انسانها چگونه می توانند و می خواهند در وضعیتِ عینی توانائیهای فنی دائم در حال گسترش خود زندگی کنند." منظور او از "تکنولوژی" "نظارت عقلی-علمی بر روندهای عینی است."[46] تکنولوژی مدرن متعلق به آن نظامی است که در آن پژوهش علمی و کاربست فنی علوم رابطه اثرگذاری و تاثیر پذیری دوجانبه با اقتصاد و مدیریت اداری جامعه دارند.

هابرماس در این مقاله (پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی) برداشت خود از دمکراسی را در برابر دو برداشت متضاد بایکدیگر – یعنی (الف) برداشت تکنوکراتیک و (ب) برداشت مارکس - از دمکراسی می گذارد. ولی نقد او از این دو برداشت شامل الگوی عزم باوری وبر نیز می شود.

همان طور که دیده ایم، دمکراسی به معنای مورد نظر هابرماس، از چشم اندار الگوی تکنوکراتیک ایده ای قدیمی و ازکار افتاده انگاشته می شود. الگوی تکنوکراتیک، تکنولوژی را یک نیروی مستقل می انگارد. از این دید امروز، برخلاف مرحله ابتدایی تحول تکنولوژی، رابطه میان سازماندهی وسایل و هدفهایی که از پیش وجود دارند، واژگون شده است. روند پژوهش و تکنولوژی بی آن که از پیش برنامه ریزی شده باشد، به پیروی از قوانین درونی نظام اجتماعی وسائل و شیوه های تازه ای پدید میآورند که برایشان باید کاربردهای هدفمند purposeful یافت. پیشرفت اوتوماتیک تکنولوژی به ضرورت نه تنها وسائل و شیوه های پیش بینی نشده، بلکه افزون برآن هدفها و کاربردهای برنامه ریزی نشده پدید می آورد: تواناییهای بالاقوه فنی واقعیت یافتن عَمَلی خود را نیز ایجاب می کنند.[47] به این ترتیب، تصمیم گیریهای اساسی جامعه، حتی در شکل ایدال آن، از راه تصمیم گیری آگاهانه و دمکراتیک شهروندان آگاه و آزاد صورت نمی گیرند، بلکه به راستی چیزی جز پیروی از ضرورتها و مقتضیات نظام اجتماعی نیستند.

از چشم انداز تکنوکراتیک، در وضعیتی که پژوهش علمی ، تکنولوژی، اقتصاد، و مدیریت جامعه، همگی به یک نظام خودگردان یکپارچه تبدیل شده اند، طرح این پرسش که چگونه می توان شرایط فنی زندگی را زیر فرمان آورد و تواناییهای فنی را درون ساحت زیست جهان اجتماعی انتگره کرد و تصمیم گیری درباره گرداندن زندگی فردی و نهادهای اجتماعی را بر توانائیهای فنی جامعه استوار کرد، پرسشی قدیمی و از کار افتاده و چه بسا بی ربط می نماید.[48] هابرماس این برداشت از دمکراسی و ساحت سیاست را ناشی از این می داند که الگوی تکنوکراتیک همراه است با نگره ای بدبینانه نسبت به توانایی بشر در حاکمتیت آزادانه و عقلی بر سرنوشت خود.

به گمان هابرماس، پاسخ مارکس به پرسش درباره دمکراسی و جایگاه آن در جامعه معاصر در نقطه کاملا مقابل پاسخ تکنوکراتیک قرار دارد. اما هرچند مارکس در میان متفکران سنت روشنگری از

همه به الگوی پیشنهادی هابرماس نزدیکتراست، با این حال در نهایت نظریه او نیز پاسخ درستی به مسئله دمکراسی نیست.

"مارکس نظام تولید سرمایه داری را در مقام نیرویی که زندگی مستقل خود را یافته است و در تضاد با منافع و دلبستگیهای ... تولید کنندگان است مورد انتقاد قرار داد. در نظام سرمایه داری، به علت مالکیت و تصرف خصوصی کالاهای به طور اجتماعی تولید شده، روند فنی تولید ارزش-استفاده زیر قوانین بیگانه روند اقتصادی ای قرار گرفته که هدفش تولید ارزش-مبادله است. به اعتقاد مارکس، به محض این که ریشه origin خودگردانی انباشت سرمایه را در مالکیت خصوصی وسایل تولید بیابیم، فهم درست اجبارهای اقتصادی، که در پی بیگانه شدن فعالیت تولیدی آزاد بشر پدید امده اند، روشن و فهم پذیر می شود، و در نتیجه امکان برانداختن آن نظام نیز بر او آشکار می شود. [بجای نظام سرمایه داری،] بازتولید زندگی اجتماعی می تواند به طور عقلی و در روند تولید ارزش-استفاده (بجای ارزش-مبادله) برنامه ریزی شود. این روند می تواند زیر نظارت فنی جامعه قرار گیرد – نظارتی که بر اساس اراده و بصیرت شهروند (افرادِ associated) و بنابراین به طور دمکراتیک انحام می شود. مارکس در اینجا بصیرت عَمَلی جامعه سیاسی را با نظارت فنی موفق یکی می گیرد. در این میان [بر پایه تجربه قرن بیستم] آشکار شده است که وجود بوروکراسی برنامه ریز موثر well-functioning planning breaucracy با نظارت علمی بر تولید کالاها و خدمات شرط کافی برای واقعیت بخشیدن به associated material and intellectual productive forces (اصلا منظورش را از این کلمات نمی فهمم) برای دلبستگیِ اذت و آزادی یک جامعه رها نیست. زیرا مارکس نمی توانست امکان این را پیش بینی کند که میان روند نظارت علمی شرایط مادی زندگی و روند دمکراتیک تصمیم کیری می تواند در هر سطحی حدایی بیافتد. و این از نظر فلسفی دلیل آن بود که چرا سوسیالیستها نتوانستند دولت رفاه اجتماعی اقتدارگرا را پیش بینی کنند، یعنی شرایطی که در آن ثروت اجتماعی به طور نسبی تضمین شده است اما آزادی سیاسی حذف شده است. "[۴۹]

در مرحله کمونیستی از تحول تاریخ، نیروهای مولد، زیر نظارت دستجمعی، به درجه از شکوفایی می رسند که دیگر دلیلی برای سلطه یک گروه اجتماعی بر گروه دیگر یا استثمار یک گروه به وسیله گروه دیگر نیست. پس این مرحله از نظارت فنی بشر بر تولید اجتماعی ناگزیر همراه خواهد بود با آزادی سیاسی و اداره دمکراتیک جامعه. به نظر هابرماس، اما، در تحلیل مارکس نظارت فنی بر زندگی انسان با رهایی انسان یکی گرفته شده اند:

"حتی اگر نظارت فنی بر شرایط فیزیکی و اجتماعی برای حفظ زندگی و making it less burdonsome ایجاد رفاه به آن سطحی برسد که در اندیشه مارکس ویژگی مرحله کمونیستی

تحول اجتماعی انگاشته شده است، این به معنای آن نخواهد بود که آن شرایط به طور اتوماتیک متصل خواهند بود با آن گونه رهایی اجتماعی که مورد نظر متفکران روشنگری در قرن هفدهم و هگلی های جوان در قرن نوزدهم بود. زیرا تکنیکهایی که می توانند تحول و توسعه کشورهای پیشرفته صنعتی را زیر نظارت بیاورند دیگر نمی توانند بر پایه الگوی ابزاری تفسیر شوند ...." [۵۰]

همان طور که گفتم، به نظر هابرماس الگوی تکنوکراتیک روند پیشرفت تکنولوژی را مستقل از اراده انسان می انگارد و در نتیجه نسبت به توانایی انسان بر نظارت و زیر فرمان آوردن روند پیشرفت تکنولوژی بدبین است. به عکس، مارکس نسبت به توانایی انسان بر نظارت فنی زیاده خوشبین است، زیرا او به ادعای هابرماس، توانایی انسان بر نظارت فنی را با آزادی سیاسی یکی می گیرد. تا اینجا نگره تکنوکراتیک و نگره مارکس در مقابل یکدیگر هستند. اما به نظر هابرماس نه نگرش بدبینانه الگوی تکنوکراتیک نسبت به تضادِ تکنولوژی با دمکراسی پذیرفتنی است و نه نگرش خوشبینانه مارکس درباره همسویی خودبه خود تکنولوژی و دمکراسی. هیچیک به این پرسش اساسی دوران ما پاسخِ درست و پذیرفتنی نمی دهند که چگونه می توان رابطه برنامه ریزی نشده و موجود میان پیشرفت فنی و زیست جهان اجتماعی را زیر نظارت عقلی آورد.

عنصر کلیدی در برداشت هابرماس از دمکراسی ارتباط دائم میان حوزه های علمی گوناگون و پی آمدهای اجتماعی – سیاسی کشفیات علمی، و شکل گیری افکار عمومی است. در الگوی مورد نظر هابرماس، در جامعه مدرن در شکل آرمانی افکار عمومی در "قلمرو همگانی" شکل می گیرد ، یعنی، آن ساحت ویژه ای که در آن پرسشهای مورد دلبستگی همگان موضوع بحث و تبادل نظر عقلی قرار می گیرند. پس یک پرسش کلیدی در الگوی هابرماس درباره ویژگیهای قلمرو همگانی، رابطه آن با بازار و قدرت دولتی، شرایط پیدایش و گسترش قلمرو همگانی است. قلمرو همگانی موضوع اصلی فصل ؟ کتاب حاضر است، و در آن کوشش خواهد شد که به این پرسشهای مهم در باره این مفهوم کلیدی فلسفه سیاسی هابرماس پاسخ داده شود.

اما الگوی فکری ای که هابرماس در مقاله های دهه شصت خود به طور خلاصه و به شکل برنامه پژوهشی (پروگراماتیک)[51] ارائه کرد پرسشهایی پدید آورد که در آثار دهه های هفتاد و هشتاد، که دربرگیرنده پاره ای از مهمترین آثار او هستند، همچنان از مشغله های اصلی ذهن او بوده است. برای مثال، پرسش درباره پایه هنجاری الگوی پیشنهادی هابرماس در آثار دهه هشتاد به طور مفصل و با صورت بندی و استدلالهای جدید ارائه شده است. به طور کلی، پرسشهای بنیادیِ فلسفه اخلاق و سیاست که در آثار پیشین به صورت نطفه ای طرح شده بودند تمهای اصلی چندین اثر مهم در نوشته های دهه هشتاد او هستند که در فصلهای آینده موضوع بحث قرار خواهند گرفت. (در بخش پرسشهای انتقادی تکرار شده است.)

ویژگیهای پروژه فکری هابرماس، "اندیشه انتقادی":

همان طور که در فصل بعد به تفصیل خواهیم دید، هابرماس به مکتب فکری معروف به "مکتب فرانکفورت" تعلق دارد. ماکس هورکایمر، پایه گذار و یکی از مهمترین متفکران مکتب فرانکفورت در دهه 30 کوشید در سلسله مقاله هایی پروژه فکری-پژوهشی این مکتب را زیر عنوان "نظریه انتقادی" در مقابل آنچه او "نظریه سنتی" خواند صورت بندی کند. بحث مفصل فرق های میان این دو به فرصتی دیگر نیاز دارد، اما در اینجا به گفتن این بسنده می کنم که، به گمان ماکس هورکایمر، کارل مارکس برای اولین بار، زیر عنوان "نفد اقتصاد سیاسی،" گونه ای پروژه فکری-پژوهشی را آغاز کرد که نه دنباله فلسفه به معنای سنتی آن بود و نه ویژگیهای علم به معنای جدید کلمه را داشت، اما در عین حال دارای پاره ای از ویژگیهای هر دو نیز بود. هابرماس نیز، به همین دلیل، جایگاه پروژه فکری مارکس را، زیر عنوان "نقد"، در جایی میان علم و فلسفه تعیین می کند، و نظریه اجتماعی-سیاسی خود را نیز، در ادامه کار مارکس، در جایی میان نظریه کلاسیکِ سیاست و علوم اجتماعی جدید قرار می دهد. توصیف دقیق ویژگیهای این پروژه فکری و توجیه آن کار ساده ای نیست، و هابرماس خود در فرصتهای گوناگون و در چندین اثر مهم برای انجام این مهم کوشیده است. اما در همان نوشته های دهه شصت او نیز پاره ای از ویژگیهای این پروژه فکری را می توان یافت. من در طول این کار پژوهشی به این پرسش باز خواهیم گشت، اما در پایان این فصل می خواهم ویژگیهای مهم الگوی فکری هابرماس را هم در مقام خلاصه ای از نکات اصلی این فصل و هم به عنوان درامدی برای ادامه بحث انتقادی درباره اندیشه هابرماس ذکر کنم. ویژگیهای اصلی الگوی پیشنهادی هابرماس را در همان شکل "پروگراماتیک" و نطفه ای آن می توان در چند نکته مهم زیر خلاصه کرد:[۵۲]

1) در الگوی نظری هابرماس برخورد بخردانه به پرسشهای سیاسی اجتماعی نیاز به برخورد انتقادی به هنجارهای سنتی دارد. هابرماس در آثار دهه شصت این گونه برخورد انتقادی را "نقد ایدئولوژی" می نامید. نقد ایدئولوژی هنجارهای سنتی را از چشم انداز علوم اجتماعی گوناگون (مانند اقتصاد، جامعه شناسی، روانشناسی، و علوم سیاسی) موضوع پژوهش قرار می دهد. هدف این پژوهشها تفسیر مجدد ارزشها و هنجارهای حاکم برجامعه و ارزیابی این ارزشها و هنجارها با توجه و برپایه امکانات فنی موجود در جامعه است. از این جهت نقد ایدئولوژی بیانگر آگاهی درباره توانائیهای موجود یا توانائیهای به دست آمدنی در جامعه است. این ویژگی الگوی هابرماس را از نظریه کلاسیک (ارسطویی) درباره سیاست جدا می کند، ولی تا آنجا که بیانگر نگاه انتقادی به سنت است وجه جدا کننده الگوی هابرماس از دو الگوی دیگر (الگوی عزم باورانه و الگوی تکنوکراتیک) نیست. گیرم که معنای "نقد" در الگوی هابرماس با معنای این واژه در

آن دو الگوی دیگر تفاوتهای اساسی دارد – از جمله این که، برخلاف دو الگوی دیگر، در برداشت هابرماس از نقد جا برای ارزیابی عقلی اصول (احکام) ارزشی نیز هست.[۵۳] هدف نقد رسیدن به خودآگاهی درباره نیازها و دلبستگیهای اجتماعی است با استفاده از پژوهشهای علمی، یا به بیان دیگر، تبدیل کردن خود آگاهی سنتی به خود آگاهی انتقادی است. هابرماس جایگاه پروژهٔ فکری خود را زیر عنوان "نظریه انتقادی" میان فلسفه عملی کلاسیک و علوم اجتماعی جدید تعیین می کند. تا آنجا که "نظریه انتقادی کوششی است برای تحلیل جامعه از چشم انداز وضعیتی در آینده که در آن نیازهای بشری بخردانه ارضا می شوند، ادامه سنت فلسفه عملی کلاسیک است. اما تا انجا که این پروژه فکری جامعه را وضعیتی می داند که در آن افراد جامعه هستی خود را می سازند و بازسازی (می آفرینند و باز آفرینی) می کنند، ادامه کار دانشمندان علوم اجتماعی مانند دورکهایم است. به این معنا، نظریه انتقادی هابرماس هم ویژگیهای مشترکی با فلسفه عملی و علوم اجتماعی مدرن دارد و هم با هر دو تفاوتهای بنیادی دارد. یک صورتبندی (بیان) کلاسیک پروژهٔ نظریه انتقادی را می توان در نوشته معروف ماکس هورکایمر "..." دید: "نظریه انتقادی تنها یک فرظیه پژوهشی نیست که ارزش آن در نشان دادن واقعیت زندگی انسانها باشد؛ بلکه خود عنصر مهمی در کوشش تاریخی و نیروهای رهایی بخش انسانی است... غایت نظریه انتقادی رهایی انسان از بندهایی است که وی را به اسارت کشیده اند."[۵۴]

2) یکی از مهمترین ویژگی های "نظریه انتقادی" هابرماس این است که این نظریه راهنمای کنش انسانی است بی آن که ارزیابی عقلی کنش را به وجه ابزاری آن محدود کرده وجه ارزشی آن را نادیده گیرد. افزون بر این، کنش انسانی از چشم انداز نظریه انتقادی هابرماس تنها یک واقعیت عینی نیست، بلکه عمل عامدانه کنشگر (intentional act of an agent) است. بنابراین، کنش انسانی را نمی توان تنها همچون یک روند عینی مطالعه کرد. در نتیجه نگره مناسب برای شناخت روندهای طبیعی که هدفش زیر سلطه گرفتن این روندها و پیش بینی آنهاست، نگره مناسب برای شناخت کنش انسانی نیست. هابرماس نگره علوم طبیعی را "نگره عینی کننده" objectifying attitude ، و نگره مناسب علوم انسانی را "نگره باز انیشیده" reflective attitude نامیده است (می نامد).

3) هدف نظریه انتقادی توانا کردن فرد به آگاهی به منافع واقعی اوست. از این چشم انداز کسی نمی تواند از بیرون منافع فرد را برای او تعیین کند. در الگوی هابرماس، برخلاف دو الگوی دیگر، آگاهی

سیاسی شهروندان در جامعه تعیین کننده است. برای مثال خبرگان نمی توانند بجای شهروندان و بدون خودآگاهی آنها درباره این که نیازهای واقعی آنها چیست تصمیم بگیرند.

"شکل گیری عقلی اراده سیاسی همگانی تنها از مسیر ارتباط میان خود شهروندان موثر است. چرا که صورت بندی نیازها برپایه دانش و امکانات تکنیکی تنها باید ازچشم انداز خود کنشگران سیاسی تایید شود و بس. خبرگان نمی توانند به نمایندگی از جانب کسانی که باید با زندگیهای واقعی خود تفسیرهای مجدد نیازهای واقعی شان را بپذیرند ... دست به تفسیر مجدد نیازهای آنها بزنند."[۵۵]

تصمیم درباره سرنوشت مردم یک جامعه باید به وسیله خود شهروندان گرفته شوند و نه به وسیله کسانی که به دلیل دانش حرفه ای و تخصصی مدعی تشخیص نیازهای "واقعی" مردم اند. افزون بر این، روند تصمیم گیری مردم درباره سرنوشت خود باید یکسره دربرگیرنده همه بخشهای جامعه باشد، و هیچ فرد یا گروهی به هیچ بهانه ای نباید از روند تصمیم گیری بیرون گذاشته شود.

روند بخردانه شدن سیاست به معنای این است که شکل گیری عقلی اراده سیاسی و رسیدن به روشن اندیشی تا آنجا که امکانات گوناگون وضعیت موجود اجازه می دهد به شکل ایدال صورت گیرد. و " این تنها در آن شرایط آرمانی تضمین می شود که ارتباط عمومی به تمامی مردم و یکسره رها از هر سلطه ای تعمیم یابد."[۵۶] روشن است که تاکید هابرماس بر اهمیت خودآگاهی شهروندان و شرکت فعال و آگاهانه آنها در روند دگرگونیهای اجتماعی هم الگوی فکری او را از الگوهای "عزم باورانه" و "تکنوکراتیک" جدا می کند و بیانگر نقد او از ذهنیت تکنوکراتیک در جامعه های سرمایه داری است و هم در عین حال بیانگر نقد او از برداشت استالینی از چگونگی دگرگونیهای اجتماعی است.

4) ویژگی برجسته دیگری که الگوی هابرماس را از الگوی های فکری رقیب، به ویژه الگوی تکنوکراتیک، جدا می کند برداشت هابرماس از دمکراسی و جایگاه آن در تصمیم گیرهای اساسی جامعه است. در قلب نقد هابرماس از الگوهای عزم باورانه و تکنوکراتیک این نکته است که این الگوها بحث درباره هنجارها و نهادهای اجتماعی را یا از حوزه بحث عقلی بیرون می گذارند یا به پرسشهای فنی فرومی کاهند. و در قلب الگوی پیشنهادی هابرماس این نکته است که تصمیم گیری عقلی درباره پرسشهای اساسی جامعه مانند پرسش درباره دلبستگیهای همگانی که بتواند پایه اراده همگانی باشد، تنها از مسیر بحث همگانی آزاد در قلمرو همگانی ممکن است. روشن است که مفهنم بحث و گفتگوی عقلی در قلمرو همگانی وجه کلید مفهوم دمکراسی در الگوی هابرماس است.

به گمان هابرماس پرسش درباره شتاب و جهت گیری تحول تکنولوژی technological development یکی از پرسشهای بنیادی جامعه های معاصر است که هر نسلی از شهروندان این جامعه

باید با آن روبه رو شود و در پی پاسخ عقلی به آن باشد. کوشش برای اندیشه منظم (سیستماتیک) عقلی درباره رابطه میان پیشرفت فنی و مسائل زیست جهان نیازمند ارزیابی منظم (سیستماتیک) وعقلیِ سیاستهای پژوهشی است. این از جمله به معنای آن است که ارزیابی پروژه های پژوهشی برای یافتنِ امکانات فنی جدید باید با توجه به پی آمد امکانات فنی جدید برای زیست جهان اجتماعی و پرسشهای عملی جامعه انجام شود. این نکته به ویژه الگوی هابرماس را از الگوی تکنوکراتیک جدا می کند که پیشرفت تکنولوژی و پیشرفت کیفیت زندگی فردی و بخردانه شدن نهادهای اجتماعی سیاسی را ناپیوسته می انگارد.

5) نکته آخر این که نظریه انتقادی گونه ای دانش است که نه در الگوی فلسفه سنتی (از افلاطون تا کانت یا هگل؟) می گنجد و نه در الگوی علوم تجربی-تحلیلی جدید. پیشینه این گونه دانش به مارکس و پروژه "نقد اقتصاد سیاسی" او بازمی گردد. هابرماس جایگاه پروژه فکری مارکس را میان فلسفه و علم تعیین می کند همان طور که درباره الگوی نظری خود برای ساحت سیاست نیز میان نظریه کلاسیک سیاست و علوم اجتماعی قرار می دهد.

چند پرسش انتقادی درباره پروژه فکری هابرماس:

استدلالهای هابرماس در نقد پوزیتیویسم و الگوهای نظری عزم باوری و تکنوکراتیک و نقد موثر او بر یک گرایش مهم در تمدن معاصر به الگوی پیشنهادی او جذابیت بسیار می بخشد. اما الگوی نظری او نیز، دست کم در صورت بندی پروگراماتیک آن در نوشته های دهه شصت، پرسشهای نظری بسیار طرح می کند که توجه به آنها هم به فهم عمیق تر استدلالهای هابرماس کمک می کند و هم می تواند قدمی باشد در جهت فهم استدلالهای منتقدان او. مناظره (مجادله) Debates بر سر پرسشهای نظری ای که آثار هابرماس کرده اند موضوع فصلهای گوناگون این کتاب خواهد بود. در این جا من به طرح چند پرسش انتقادی درباره صورت بندی اولیه الگوی پیشنهادی هابرماس بسنده می کنم:[۵۷]

1) اول این که آیا هابرماس فراسوی نشان دادن تضاد و فقدان انسجام inconsistency در فلسفه پوزیتیویسم، پاسخی قانع کننده به چالش پوزیتیویسم دارد؟ همچنان که دیدیم، پیش فرض الگوی نظری هابرماس نقد و رد دو حکم پایه ای پوزیتیویسم است:

- جدا کردنِ مطلقِ ارزش از واقعیت
- بیرون راندن پرسشهای ارزشی-هنجاری از ساحت عقل

پیش از هر چیز باید توجه داشت که هابرماس خود نیز اهمیت فرق گذاری میان احکام ارزشی و احکام واقعی را انکار نمی کند، و معتقد است که در نهایت نوعِ توجیه داوریهای واقعی با نوع توجیه داوریهای ارزشی نایکسان است. در همان حال او، به پیروی از متفکران پراگماتیست مانند دویی، جدایی مطلق این دو گونه حکم و تقسیم بندی آنها را به دو دسته ای که کاملا جدا از یکدیگر و در مقابل یکدیگر قرار دارند به زیر پرسش می برد و، همان طور که پیشتر دیدیم، گونه ای رابطه دیالکتیکی میان این دو نوع داوری قائل است و فرق آنها را مطلق نمی کند. اما چه بسا استدلال اصلی هابرماس علیه پوزیتیویسم متوجه حکم دوم است.

پایه استدلال هابرماس برای رد حکم دوم فرق گذاری او میان دو گونه کنش و در نهایت دو مفهوم مختلف از عقل (عقلانیت) یعنی عقل ابزاری و عقل ارتباطی است. بی گمان این فرق گذاری یکی از مهمترین فرق گذاریِهای مفهومی در فلسفه هابرماس است و از اولین آثار چاپ شده او پایه اصلی بسیاری از استدلالهای او بوده است و در دهه هشتاد نیز یکی از تمهای اصلی یکی ازمهمترین آثار او، یعنی *نظریه کنش ارتباطی*، بوده است. در فصل بعد کوشش خواهد شد که نکات اصلی این فرق گذاری و تا اندازه ای تحول آن در اندیشه هابرماس تشریح شود.

2) پرسش دوم درباره روش علوم اجتماعی است. همان طور که دیدیم یک تزِ مهم فلسفه پوزیتیویسم این است که روش علمی برای شناخت طبیعت و اجتماع یکی است و علمی شدن پژوهشهای اجتماعی نیازمند این است که الگوی آزمایش شده و موفق در پژوهشهای طبیعی برای پژوهشهای اجتماعی نیز به کار گرفته شود. پس توفیق هابرماس در نقد پوزیتیویسم و پذیرفتنی بودن الگوی پیشنهادی او تکیه بر این دارد که او بتواند روشی ویژه برای علوم انسانی – اجتماعی بیابد که هم به معنای امروزی از اعتباز علمی برخوردار باشد و هم از مشگلاتی که هابرماس برای برداشت پوزیتیویستی از علوم اجتماعی بر می شمرد رها باشد.

باید توجه داشت که ارزیابی هابرماس از روند علمی شدن سیاست، برخلاف ارزیابی بسیاری از منتقدانِ این روند، یکسره منفی نیست، و به گمان او استفاده از دانش علمی برای تصمیم گیرهای عقلی درباره پرسشهای اجتماعی–سیاسی ضروری و تعیین کننده است. بنابراین، اگر برداشت پوزیتیویستها از علم به طور کلی و علوم اجتماعی به طور ویژه درست باشد، یعنی اگر به راستی علمی شدن پژوهشهای اجتماعی نیازمند این است که روش علوم طبیعی – یعنی روش تجربی–تحلیلی - در این پژوهشها به کار رود، در آن صورت کل پروژه فلسفه انتقادی هابرماس و هدف آن یعنی روشنگری و رهایی چیزی بیشتر از یک توهم نخواند بود. پس پاسخ به پرسش درباره روش علوم اجتماعی–انسانی و فرق آن با روش علوم طبیعی ناگزیر باید بخش مهمی از پروژه انتقادی هابرماس باشد. امروز پرسش درباره طبیعت پژوهشهای اجتماعی

و روش مناسب برای این گونه پژوهشها از چشم انداز فلسفه های غیرپوزیتیویستی نیز مطرح است و در حقیقت از پرسشهای بنیادی ساحت علوم اجتماعی است. بدون پاسخ به پرسش درباره طبیعت علوم اجتماعی و ویژگیهای آن پروژه فکری هابرماس ناقص و از پشتوانه نظری لازم به بهره است. بحث درباره پیشنهاد هابرماس درباره روش مناسب برای پژوهشهای اجتماعی و پاسخ او به چالش پوزیتیویسم و چشم اندازهای فلسفیِ دیگر و این که آیا کوشش هابرماس در پاسخ به این چالشها موفق است موضوع دو فصل بعدی این کتاب خواهد بود.

3) پرسش سوم، که چه بسا یکی از رایج ترین ایرادهایی است که به الگوی فکری هابرماس گرفته می شود، این است که هدف کوشش نظری هابرماس نشان دادن امکان دگرگونیهای بنیادی در جامعه های سرمایه داری مدرن و در پایان رهایی بشریت از اجبارهای درون و بیرون است. به نظر منتقدان این هدف پروژه فکری هابرماس غیر واقع بینانه و ادامه آرمان باوریِ ایدالیسمِ آلمانی است. به راستی، پژوهشهای خود هابرماس نیز در باره دگرگونی نهادهای سیاسی در جامعه های سرمایه داری غربی نشان از این دارد که در قرن گذشته وضع برای واقعیت یافتن الگوی او از دمکراسی هر چه دشوارتر شده است. یکی از مهمترین مشاهدات هابرماس در اولین کتاب مهم چاپ شده اش، *دگرگونی ساختاری قلمرو همگانی*[۵۸] این است که شواهد موجود خبر از گونه ای افول در نهادهای دمکراتیک در جامعه های غربی می دهند. قلمرو همگانی در این جامعه ها بجای آن که ساحتی برای بحث آزاد و بدون محدویت درباره پرسشهای عَمَلی باشد، تبدیل شده است به عرصه ای برای نمایشهای سیاسی، و شرکت شهروندان در روند تصمیم گیریهای سیاسی –اجتماعی به این فروکاسته شده است که هر چند سالی یک بار در صد بسیار محدودی از آنها مهر تایید بر سیاستهایی می زنند که در چهارچوب نهادهای بوروکراتیک (خواه دولتی و خواه خصوصی) صورتبندی می شوند. یکی از تزهای مقاله معروف "علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی" نیز غیرسیاسی شدن توده مردم و خصوصی شدن نیازها و دلبستگی های آنها در جامعه های سرمایه داری پیشرفته است. استدلالِ خود هابرماس در این و بسیاری دیگر از نوشته های او این است که غیرسیاسی شدن توده مردم از ویژگیهای ساختاری سرمایه داری معاصر است و در نتیجه ضعیف شدن نهادهای دمکراتیک از ویژگیهای اصلی جامعه های سرمایه داری پیشرفته معاصر است.

قلمرو همگانی به اعتقاد هابرماس بستر اصلی هستی دمکراسی یا شریان اصلی زندگی نهادهای دمکراتیک است. شرط ضروری برای دمکراتیک بودن نهادهای سیاسی یک جامعه این است که تصمیم گیریهای در باره پرسشهای مهم سیاسی –اجتماعی در آن جامعه و توافق بر سر منافع همگانی در آن جامعه در بستر بحث آزاد و همگانی و بدون محدویت میان شهروندان جامعه صورت گیرد. شرکت شهروندان در روند تصمیم گیریهای سیاسی و حضور فعالِ شهروندان مسلح به اندیشه انتقادی در صحنه سیاسی شرط

لازم برای کاربرد الگوی هابرماس از دمکراسی است. اما، همان طور که پیشتر گفتم، چنین می نماید که در جامعه های پیشرفته سرمایه داری، بجای بحث آزاد و بدون محدودیت درباره پرسشهای عملی – سیاسی، یک گرایش بازگشت ناپذیر به سوی کاربرد بوروکراتیک قدرت و همراه آن قلمرو همگانی ای که ویژگی اصلی آن بیشتر مشروعیت دادن به تصمیم گیریهای نخبگان صاحب قدرت است تا بحث عقلی درباره پرسشهای کلیدی جامعه. اگر به واقع غیرسیاسی شدن روبه فزونی توده شهروندان و خصوصی شدن نیازها و دلبستگیهای آنه گرایش حاکم بر جامعه های سرمایه داری پیشرفته غربی است، پس باید پذیرفت که شرایط برای واقعیت یافتن الگوی هابرماس مساعد نیست، و ایراد منتقدان مبنی بر این که الگوی او ایدالیستی است باید جدی گرفته شود.

همان طور که گفتم، این که عقل باوری هابرماس در ادامه سنت ایدالیسم آلمانی بعضی از پیش انگاشتهای مهم آن سنت را با خود حمل می کند یکی از رایج ترین انتقادات به فلسفه اوست، و در بسیاری از مناظره های نظری او نیز موضوع اصلی بحث بوده است.

4) و بالاخره این پرسش که پایه نظری این ادعای هابرماس چیست که "نظریه انتقادی" ساحتی است میان فلسفه و علم که هم ویژگیهایی از هریک از این او ساحت را دارد و هم به هیچیک از آن دو فرکاستنی نیست؟ برای مثال آیا کوشش هابرماس برای بازسازی ماتریالیسم تاریخی در مقام نظریه ای که هم ؟؟؟ هم ؟؟؟ موفق است؟؟؟

برای مثال، پرسش درباره پایه هنجاری الگوی پیشنهادی هابرماس در آثار دهه هشتاد به طور مفصل و با صورت بندی و استدلالهای جدید ارائه شده است. به طور کلی، پرسشهای بنیادیِ فلسفه اخلاق و سیاست که در آثار پیشین به صورت نطفه ای طرح شده بودند تمهای اصلی چندین اثر مهم در نوشته های دهه هشتاد او هستند که در فصلهای آینده موضوع بحث قرار خواهند گرفت. (به پایان بخش بعدی منتقل شود؟)

هابرماس خود به این و بسیاری پرسشهای بنیادی و دشوار دیگر درباره پروژه فکری خود آگاه است و به راستی این پرسشها تمهای اصلی بسیاری از مناظره های او با بسیاری فیلسوفان و متفکران برجسته معاصر بوده اند. این را هم باید بیافزایم که هابرماس در روند اندیشیدن به این پرسشها و گفتگو و مناظره با دیگران درباره آنها گاه ناگزیر به عوض کردن نظر خود را درباره این پرسشها شده یا کوشیده است با استدلالهایی جدید از نظراتِ پیشین خود دفاع کند. در فصلهای آینده این کتاب کوشش خوهد شد که نه تنها استدلالهای هابرماس و دگرگونی و تحول آنها با تفصیل بیشتر تشریح شوند بلکه این استدلها موضوع تحلیل و ارزیابی انتقادی نیز قرار گیرند.

[1]

منابع اصلی این فصل مقاله های زیرند که هابرماس در دهه شصت نوشته است:

1) "The Univesity in a Democracy: Democratization of the University"
2) "Technical Progress and Social Lifeworld"
3) "Scientization of Politics"and Public Opinion"
4) "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy"
5) Dogmatism, Reason, and Decision: On Theoryand Praxis in our Scientific Cicilization"

. این مقاله ها در دو کتاب زیر جمع آوری شده اند:

1) Jurgen Habermas, ***Toward A Rational Society, Student Protest, Science and Politics*** Beacon Press, English Translation, 1970.
2) Jurgen Habermas, ***Theory and Practice***, Beacon Press, English Translation, 1973.

منابع دست دوم (فرعی؟) مورد استفاده این فصل کتابهای زیرند:

1. Seyla Benhabib, ***Norms, Utoia, and Critique***, Colombia University Press, 1986.
2. I.J. Berstein, ***Ethical Life***, Rutledge
3. Raymond Geuss, ***The Idea Of A Critical Theory***, Cambridge University Press, 1981.
4. Thomas MacCarthy, ***The Critical Theory of Jurgen Haberma***, MIT Press, 1978.

در میان منابع دست دوم از کتاب تاماس مک کارتی بیش از همه بهره برده ام. به گمان من کتاب او، هر چند پیش از انتشار دو اثر بسیار مهم هابرماس، یعنی The Theory of Communicative Action (two volumes) و Between Facts and Norms نگاشته شده و به رغم انبوه کتابهایی که در سالهای اخیر به انگلیسی درباره هابرماس به چاپ رسیده است، هنوز یکی از بهترین منابع دست دوم در باره فلسفه هابرماس است.

[2] برای منابع مهم درباره تحول اندیشه سیاسی در تاریخ فلسفه غرب نگاه کنید به:
Seyla Benhabib's ***Norms, Utoia, and Critique***, p. 355, footnote 1.

[3] "The Scientization of Politics and Public Opinion", in ***Toward Rational Society***, p. 62.

[4] "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philsosphy, in *Theory & Practice*, p. 41

[5] ***Theory and Practice***, p. 49-59.

[6]

آنچه در این فصل در باره نظریه های ازسطو و هابز گفته می شود در حقیقت تفسیر هابرماس از این متفکران است. ممکن است پژوهش گران متخصص با این تفسیرها موافق نباشند. اما این که آیا تفسیر هابرماس از این متفکران درست است یا نه برای بحث ما بی اهمیت است یا دست کم اهمیت ثانوی دارد. مهم این است که هابرماس با مقایسه برداشتهای این دو متفکر از دانش نظریه خود را صورت بندی می کند. مسئله ما هم درستی یا نادرستی برداشت و تفسیر او از تاریخ فلسفه نیست بلکه فهم و در نهایت ارزیابی نظریه های خود اوست.

[7] *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, p. 4.

[8] ***Toward A Rational Society***, p. 6. "... and these standards cannot be grounded in a scientifically binding manner."

[9] *It is not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. It is as little contrary to reason for me to choose my total ruin, to prevent the least uneasiness of a ... person totally unknown to me...* (Hume, A Treatise of Human Nature, P. 416)

[10] *Ask a man why uses exercise; he will answer, because he desires to keep his health. If you then ask why he desires health, he will reply, because sickness is painful. If you push you enquiries farther, and desire a reason why he hates pain, it is impossible he can ever give any. This is an ultimate end, and is never referred to any other object.* (Hume, *Enquiries*, P. 293)

[11] *... the ultimate ends of human action can never ... be accounted for by reason.* (Hume, *Enquiries*, P. 29.

[12] به اعتقاد ارسطو توضیح همه جانبه هر پدیده ای نیاز به فهم علتهای چهار گانه آن دارد. ارسطو میان چهار گونه علت فرق قائل بود. علت مادی، علت صوری، علت ،و علت غایی (نهایی). مثال هایدگر

[13] See Critique, Norm, and Utopia, p. 355, footnote # 2. رجوع کنید به کتاب بن حبیب درباره دورکهایم

[14] درباره رابطه هیوم و پوزیتیویستهای منطقی نگاه کنید به فصل اول کتاب زیر اثر هیلازی پاتنم، فیلسوف برجسته معاصر امریکایی:
Hilary Putnam, ***The Collapse of the Fact/Value Dichotomy***, Harvard University Press, 2002.

[15] "This Process of separation from the body of practical philosophy had ended … with the establishment of political science on the model of the modern experimental sciences, having little more than the name in common with the old politics." ***Theory and Practice***, p. 41.

[16] Ibid., p. 254.

[17] Kant, "What is Enlightenment?", in ***Kant, Selections***, edited by Lewis White Beck, p. 462.

[18] Quoted by Habermas in ***Theory and Practice***, pp. 258, from Pau Thiry d'Holbach's ***Nature and Her Laws by Mirabaud***, p. 1.

[19] ***Theory and Practice***, p. 258.

[20] ***Theory and Practice***, p. 262.

[21] ***Theory and Practice***, p. 263.

[22] ***Theory and Practice***, pp. 254-255.

[23] ***Theory and Practice***, p. 269.

[24] Habermas, "The Scientization of Politics and Public Opinion" in ***Toward a Rational Society***, trans. By Jermy Shapiro, Beacon Press, 1970, pp. 62-80.

[25] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 53.

[26] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, pp. 50-51.

[27] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 51.

[28] "Tchnical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 53.

[29] "Tchnical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 56. "The prescientific horizon of experience becomes infantile when it naively incorporates contact with the products of the most intensive rationality." P. 56.

[30] "Tchnical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 56-7.

[31] Habermas, ***Toward a Rational Society***, pp. 62-63.

[32] Habermas, ***Toward a Rational Society***, pp. 63-64.

[33] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 59, "Political norms and laws are replaced by objective exigencies of scientific-technical civilization, which are not posited as political decisions and cannot be understood as norms of convictions or weltanschauung. Hence, the idea of democracy loses its classical substance, so to speak. In place of thepolitical will of the people emerges an objective exignecy, which man himself produces as science and labor." P. 59.

[34] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 59.

[35] Habermas, "Technology and Science as Ideology", in ***Toward a Rational Society***, pp. .106

[36] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 56, "The capacity for control made possible by the empirical sciences is not to be confused with the capacity for enlightened action."

[37] "انسانها تاریخ خود را می سازند ولی نه با اراده آزاد؛ و یا در وضعیتی که خود انتخاب کرده اند، بلکه در وضعیت موجود که میراث گذشته است و به طور مستقیم رویاروی آنهاست." کارل مارکس، هیجدهم برومر لویی بیاپارت، Marx Selections, Ed. by Allen Wood, p. 122.

[38] Habermas, "Dogmatism, Reason, and Decision: On Theory and Praxis in our Scientific Civilization" in ***Theory and Practice***", pp. 275-276. "The root of the irrationality of history is that we "make" it without, however, having been able until now to make it consciously. A rationalization of history cannot therefore be furthered by an extended power of control on the part of manipulative hauman beings, but only by a higher stage of reflection, a consciousness of acting human beings moving forward in the direction of emancipation."

[39] "The Scientization of Politics and Public Opinion" in ***Toward a Rational Society***, p. 67-67. "In the pragmasitic model the strict separation between the function of the expert and the politician is replaced by a critical interaction. This interaction not onl strips the ideologically supported exercise of power of an unreliable basis of legitimation but makes it accessible as a whole to scientifically informed discussion, thereby substantially changing it. Despite the technocratic view, experts have not become sovereign over politicians subjected to the demans of the facts and left with a purely fictitious power of decision. Nor, despite the implications od the decisionistic model. Does the politician retains a preserve outside of the cecessarily rationalized areas of practice in which practical problems are decided upon as ever by acts of the will. Rather, reciprocal communication seems possible and necessary, through which scientific experts advise the decision-makers and politicaians consult scientists in accordance with practical needs. Thus, on the one hand the development of new techniques is governed by a horizon of needs and historically determined interpretations of these needs, in other words, by value systems. This horizon has to be made explicit. On the other hand, these social interests, as reflected in the value systems, are regulated by being tested with regard to the technical possibilities and strategic means for their gratification. In this manner they are partly confirmed, partly rejected, articulated and reformulated, or denuded of their ideologically transfigured and compelling character."

[40] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 53 "Historicism has broken the natural-traditional validity of action orienting the value systems.", p. 53.

[41] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 56 "For the scientific control of natural and social process – in a word, technology – does not release men from from action. Just as before, conflicts must be decised, interests realized, interpretatios found – through both action and transaction structured by ordinary language. Today, however, these practical problems are themselves in large measure determined by the system of our technical achievements."

[42] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p 61.

[43] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p 60. "The direction of technical progress is still largely determined today by social intersts that arise autochthonously out of the compulsion of the reproduction of social life without being reflected upon and confronted with the declared political self-understanding of social groups. In consequence, new technical capacities erupt without preparation into existing forms of life-activity and conduct. New potentials for expanded power of technical control make obvious the disproportion between the results of the most organized rationality and unreflected goals, rigidified value-systems and obsolete ideologies."

[44] Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p. 61. "The irrationality of domination, which today has become a collective peril to life, could be mastered only by the development of a political decision-making process tied to the principle of general discussion free from domination. Our only hope for the rationalization of the power structure lies in conditions that favor political power for

thought developning through dialogue. The redeeming power of reflection cannot be supplanted by the extension of technically exploitable knowledge." P. 61.

[45] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, pp. 59. "The assertion that politically consequential decisions are reduced to carrying out the immanent exigencies of disposable tecniques and that therefore they can no longer be made the theme of practical considerations, serves in the end merely to conceal preexisting, unreflected social interests and prescientific dicisons."

[46] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, pp . 57.

[47] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p . 59.

[48] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p . 59.

[49] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, pp . 57-58.

[50] "Technical Progress and the Social Life-world," in ***Toward a Rational Society***, p . 58.

[51] منظور این است که در دهه شصت الگوی فکری هابرماس هنوز یک نظریه ساخته و پرداخته نبود که پایه استدلالی همه پیش انگاشتهای نظری آن ارائه شده و پی آمدهای تجربی آن همه موضوع پژوهش واقع شده باشند. در این مرحله، الگوی فکری هابرماس بیش از هرچیز یک چهارچوب نظری برای پژوهشهای اجتماع بود.

[52] Raymond Geuss, ***The Idea of a Critical Theory***, pp. 1-3.

[53] درباره کاربرهای بسیار گوناگون واژه نقد، نگاه کنید به:
Raymond Geuss, ***The Idea of a Critical Theory***, Chapter 1, pp. 4-45.

[54] Quoted from Max Horkdeimer's Critical Theory, in Seyla Benhabib's ***Critique, Norms, And Utopia***, Columbia University Press, 1986, p. 3.

[55] Habermas, "The Scientization of Politics and Public Opinion" in ***Toward a Rational Society***, p. 75.

[56] Ibid., "The Scientization of Politics and Public Opinion" in ***Toward a Rational Society***, p. 75. "This could be guaranteed only by the ideal condtions of general communication extending to the entire public and free from domination….", p. 75.

[57] Thomas Mac Carthy, ***The Critical Theory of Jurgen Haberma***, pp. 14-15????

[58] Habermas, ***The Structural Transformation of the Public Sphere***, German edition 1962, English translation MIT, 1989.